رؤى بديلة

قراءة في أسباب العجز العربي ومقومات الإصلاح

تأليف مجموعة من الباحثين

إشراف وتقديم د .نوح الهرموزي







رؤى بديلة في أسباب العجز العربي ومقومات الإصلاح إشراف وتقديم الدكتور نوح الهرموزي



لماذا هذا الكتاب؟

د. نوح الهرموزي

حان وقت التغيير: قراءة في شروط النهضة العربية

د. أحمد مفيد (المغرب)

أسباب تخلف الشرق الأوسط اقتصادياً: الآليات التاريخية للركود المؤسساتي

د. تيمور كوران (تركيا)

قراءة لنظريات المساواة و العدالة الاجتماعية

د.نوح الهرموزي (المغرب)

البقاء للأصغر: الدور الجديد للدول الصغيرة في النظام العالمي

محمد سيف حيدر (اليمن)

الاقتصاد المؤسساتي الجديد

رونالد كوز أستاذ الاقتصاد في جامعة شيكاغو. حائز على جائزة نوبل للاقتصاد عام 1991.

متلازمات الفقر

د. محمد الدعمي (العراق)

الحرية والديمقراطية كآلية للحكم المؤسساتي: في الدولة العربية الحديثة

نبيل علي صالح، باحث (سوريا)

الحرية و تأثيرها في التطور العلمي في الحضارة العربية – الإسلامية

د. محمد عزالدين الصندوق (المملكة المتحدة)

خطاب «الديمقراطية العربية»: تناقضاته وأساطيره

معاذ الأشهبي (اليمن)

الإصلاح السياسي و قضايا المواطنة

محمد محفوظ (المملكة العربية السعودية)

الإسلام المعتدل: السياسة وحرب والأفكار

د. سربست نبي (سوريا)



منبر الحرية

مشروع غير ربحي وغير حزبي يعمل في إطار المبادرة العالمية لمؤسسة «أطلس» من اجل دعم التجارة الحرة والسلام والازدهار بشراكة مع معهد كيتو في واشنطن العاصمة. وهو مشروع تعليمي يهدف إلى تقديم أدبيات الحرية والأفكار والدراسات المتعلقة بها لصنّاع القرار، والطلبة والمثقفين والمؤسسات العلمية والأكاديمية، ورجال الأعمال ووسائل الإعلام، وأية شريحة أخرى تعنى بالحرية في العالم العربي. وبغية تحقيق هذا الهدف، يقدم «منبر الحرية» ترجمات لأعمال عالمية مرموقة وجادة، من كتب ومقالات ودراسات أكاديمية علمية، وتقارير، وأبحاث متعلقة بالسياسات. ومن خلال هذه الوسائل، يسعى «منبر الحرية» إلى تقديم النتاج الفكري العالمي المتعلق بالحرية الإنسانية للقارئ العربي، ليستأنس بها بوصفها بديلا للاستبداد ومصادرة الرأي والعنف السلطوي الذي هيمن على الأوطان والإنسان في العالم العربي.

www.minbaralhurriyya.org

تقديم(*)

في كتابهما المتميز «لماذا تأفل شمس الأمم» (مارس 2012)، خلص «روبنسن» و«أسيمكلوا» إلى أن ثنائية «الخلق والهدم» ميكانيزم أساسي لإرساء دعائم حضارة خلاقة متجددة. ومتى اختفت هذه الثنائية تصاب الأمم بعاهة الجمود مما يفضي بشكل مضطرد إلى التهالك والاندثار.

ما توصل إليه هذين المفكرين الرائدين في نظريات التقدم الحضاري يجد صداه في كتابات أحد المفكرين العرب. إنه عبد الله القصيمي المفكر الثائر على الركود الفكري الذي تتخبط فيه المجتمعات العربية. يقول القصيمي ردا على واصميه بالمفكر الهدام: «إن ما يقوله بعضهم من أنني هدام، فإنني أقول لهؤلاء: عندما تتهموني بالهدم، وتقولون لي قف لا تهدم، فأنتم حينئذ تشبهون من يطلبون من الذين يقتلون الحشرات وجراثيم المرض ومنظفي المدينة، أن يتوقفوا عن أعمالهم لأنها هدمية. أنا هدام، نعم هدام، أهدم الخرافة والغباء والطغيان والقبح وتاريخ الألم... وأعني بكلمة «أهدم» هنا أحتج، أصيح بحثا عن الحرية».

شجاعة القصيمي جعلته يقول ما كف غيره عن قوله، دون أن يتقي شر ما خشيه الآخرون ممن روَّضُوا أنفسهم على النفاق و/أو المهادنة محطمين شعاع الحقيقة ونيزك الحرية في ذواتهم وفي المجتمع في المحصلة.

(*) د. نوح الهرموزي.

شجاعة هذا ا الرجل وأمثاله من مفكري الظل والهامش في دق ناقوس الخطر المهدد للعالم العربي لم تسعفنا من تفادي الظاهرة البوعزيزية التي تتَغَيَّا الكرامة وطريق الحرية بأغلى ما تملك؛ إحراق الذات. فعل أشعل لهيب المظاهرات والاحتجاجات التي تؤشر في عدد من الأقطار العربية على زخم ومخاض تغييري أكبر مما يتوقع، أو يأمل، الآمنون إلى مراكز قواهم الحالية.

عديدة هي العبر المستخلصة من هذه الثورات. إذا كان من الصعب حصرها في الوقت الراهن بحكم طبيعة الحراك، وضبابية الصورة في بعض جوانبها بخصوص مآلها، فإن الدرس البليغ المستفاد هو رسالة الإنسان العربي الواضحة، ومفادها أنه مهما بلغت درجة قمعه واضطهاده فإن انعتاقه وانتفاضته أمر حتمي ولا مفر منه، وأن تطلعاته قوية للحياة الحرة والكريمة، فهو ليس استثناء عن بقية شعوب العالم الحر.

لكن وكغيرها من الثورات الناشئة لا يمكن أن يكون طريق الحرية والازدهار والوصول إلى بر الأمان مفروشا بالورود. ننطلق في هذا من إيماننا بأن الثورات وبالرغم مما تحمله من آمال وآفاق وشعارات جميلة تحتاج بعد فترة من الزمن إلى الانتقال إلى مرحلة تجسيد الشعارات وتطبيقها.

إن الملاحظ والمتتبع لتجارب الانتقال من الشمولية إلى الديمقراطية (بعد انعتاق دول المعسكر الشرقي من قبضة الاشتراكية، وبعض دول أمريكا اللاتينية من قبضة الحكومات الإقطاعية...) يلاحظ تجاذبا واضحا بين ممارسات متجذرة لأزلام نظام قديم يقاتلون لإدامة مصالحهم والحفاظ عليها، في مقابل صعود القوى الناتجة عن الوضع الجديد. وغالبا ما تمتلك قوى المحافظة قدرة فائقة على التكيف وإعادة إنتاج نفس النسق. ويبقي

المحرك الرئيس ليس تحقيق النفع العام، بقدر ما يتجلى في الحفاظ على النظام القائم، وعلى المصالح الخاصة التي تقف وراءه.

في مقابل ذلك تفرز الثورة نظاما ومشروعا جديد هو بصدد التَشّكل، تواق إلى التغيير ولكنه يتلمس طريقه نحو البزوغ والبناء. إن هذه الحاجة الضاغطة والرغبة الملحة في التغيير يمكن أن تؤدي -في بعض الحالات- بالمجتمعات إلى حالة من التهور، أو تغري البعض باستباقه بعنف أو احتواء يغير موازين القوى لصالح الجماعات الأكثر تنظيما وقوة وميكيافيلية.

يتابع الكثير من المراقبين بحذر شديد تطورات الأوضاع في معظم بقاع الوطن العربي. وتذهب بعض الآراء، بخصوص التسرع وإعلان نجاح الثورات، إلى حد التحذير من السيطرة التدريجية للتطرف والتعصب والفكر المنغلق على ثمار الثورة. فيما تذهب آراء أخرى إلى التحذير من محاولات تحجيم وتقزيم مكتسبات الثورة. وبين هذا وذاك، مواقف تعتبر أن سقوط الأنظمة السابقة ليس سوى استبدال رأس النظام برؤوس، قد تكون أشد وطأة وأكثر قدرة على الالتفاف على مطالب الحرية، التي خرجت الناس للمطالبة بها.

بعيدا عن مقاربات المتفائلين والمتشائمين تبقى المقاربة العلمية لما يجري من متغيرات في البلدان العربية ضرورة ملحة للغاية، للإجابة عن أسئلة ما بعد الثورة ودراسة مرحلة تنزيل شعاراتها. فالهدف هو تبيان وإظهار وسائل وأدوات وسبل الخروج من حالة الركود الاقتصادي والمجتمعي والأزمات المستدامة المستفحلة والدعوة للانخراط في المشروع التنموي القائم على المؤسسات الضامنة للتعددية السياسية والثقافية، والملتزم بقيم الحرية والجماعية المقرونة بالمسؤولية.

إننا في العالم العربي، وفي هذه المرحلة بالضبط، بحاجة إلى أن تبدأ كل القوى المجتمعية والفعاليات الفكرية بتقصي وتحليل كافة إرهاصات التغيير المبتغى لتجنب أية خسارة جمعية لصالح منافع قطاعية. والسعي إلى تقديم رؤية واضحة للمرحلة القادمة، مرحلة لا يجب أن يتسم سلوكها بالتكيف الاضطراري مهادنة المقاربات النمطية والشعبوية والجاهزة بهدف الاقتصار على احتواء الوضع الناشئ، وعدم الغوص عميقا في عملية التغيير. بل نحن في حاجة ملحة لأن نجعلها مناسبة لتدارس خيارات الإصلاح والتغيير المجتمعي المستمد من خصوصيات المجتمع العربي، مستلهما ومستأنسا بالتجارب الانتقالية الناجحة في المجتمعات البشرية عبر التاريخ كله... ومنه فكرة هذا الكتاب الذي بين يديك عزيزي القارئ.

كتاب يحاور أكثر من ظاهرة من الظواهر والعلل التي تعتري العالم العربي، حوارا حقيقيا يتأسس على تكاملية المقاربات المتراوحة بين عوالم الاقتصاد والعلوم السياسية والسوسيولوجيا. كما، ويتميز بقراءات مُبيَّأة وليدة المنطقة المدروسة؛ باعتبار معظم الباحثين الذين ساهموا بأبحاثهم خرجوا من رحم الثقافة والوطن العربي من المحيط إلى الخليج، ما يجعل أهل مكة أدرى بشعابها كما ورد في الأثر. بيد أن شرط الانتماء المجالي هذا لم يسقطهم في فخ الذاتية ليصير عائقا معرفيا. بقدر ما كان حافزا لهم للانتباه وتوخي الحذر والاحتراز الإبستمولوجي، فشرط الانتماء لديهم شرط مؤسس وليس بشرط للفهم والتفسير.

وإدراكا منا لأهمية الاعتبار والاستئناس بتجارب الدول الناجحة، ارتأينا أن نقدم لك عزيزي القارئ دراستين لكاتبين يشهد لها بالرصانة والتمكن العلمي. فلم يتوان رونالد كوز – الحاصل على جائزة نوبل

للاقتصاد- في المساهمة في إثراء هذا الكتاب، بالإضافة إلى الاقتصادي التركي تيمور كوران. وتعد أعمال الأول من الدراسات التي وَضَعت حجر الزاوية للاقتصاد المؤسساتي، الذي لعب دورا هاما في تسليط الضوء على ظاهرة صعود وأفول الحضارات.

نأمل أن يكون هذا الكتاب باكورة أعداد مقبلة تساهم ولو بالنزر القليل في رسم خارطة طريق لعالم عربي قوامه الحرية القائمة على المسؤولية، ولبنته الأساسية الفرد الحر الذي يعتمد العقلانية مذهبا والمساءلة منهجا والاجتهاد سبيلا. مواطن عربي قادر على تحقيق ذاته وتغيير واقعه والتأثير الإيجابي الفعال على محيطه، أملا في أن نتمكن يوما ما من تجاوز ما وصفه عبد الله القصيمي بوجع صادق: «العرب ظاهرة صوتية»...

وإلى ذلك الحين دمتم أحرارا.

د. نوح الهرموزي
الرباط، 29مارس/ آذار 2012

توطئة

حان وقت التغيير: قراءة في شروط النهضة العربية(*)

كثيرة هي القضايا والإشكاليات التي تطرح على مستوى العالم العربي، والمتعلقة أساسا بالحرية والديمقراطية والتنمية، وكثيرة هي المناقشات المفتوحة بهذا الخصوص، وكثيرة هي الأجوبة المطروحة...ولكن كل ذلك لا يغير في الواقع العربي شيئا، حيث التخلف مازال سائدا، ومظاهر البدوية والقبلية مازالت متفشية، وقواعد المدنية والحداثة مازالت مغيبة، ومؤشرات التنمية مازالت ضعيفة، وغياب الحريات وهشاشتها أصبح أمرا شبه عادي، وانعدام الديمقراطية أصبح بمثابة قدر لا محيد عنه.

إنه الواقع العربي غير المأسوف عليه، الذي أصبح بحكم التراكمات السلبية ، عالما يشكل استثناءً وحالة شاذة.

فعلى الرغم من توفر العالم العربي على موقع جيواستراتيجي مهم، وعلى الرغم من كثرة الموارد الطبيعية التي يتوفر عليها، وعلى الرغم من كثرة سواده... رغم كل ذلك أصبح لا يتسع لأهله، ولا يستطيع مسايرة جيرانه،

(*) د. أحمد مفيد، أستاذ باحث بكلية الحقوق، جامعة سيدي محمد بن عبدالله، فاس.

ولا يستفيد من تجارب غيره... فكل مناطق العالم تتحرك وتتطور وإن بأشكال متفاوتة، إلا العالم العربي الذي يعرف وضعية شبه جمود. وهذا الأمر لا يعني جلد الذات أكثر من اللازم أو إعطاء صورة مأساوية غير حقيقية... إنه الواقع الناطق ، الذي يبوح بما فيه، والذي تشهد عليه مختلف التقارير سواء منها الوطنية أو الدولية، وهذا ما لا يمكن نكرانه أو التهرب منه.

أمام واقع كهذا ما الحل؟ما العمل؟ إن الطبيب يجب أن لا يقتصر في ممارسة مهنته على تشخيص المرض، بقدر ما يجب أن يمتد عمله لوصف العلاج، ومساعدة المريض على استعادة صحته وعافيته. ولذا فدورنا نحن أن نساهم -وإن بشكل متواضع- في طرح مجموعة من الأفكار والخلاصات الأساسية التي أصبحت لدى غيرنا بديهيات لا تحتاج للمناقشة، ولا يمكن أن يجادل فيها أحد.

أولا: تنمية الإنسان

إن أول شرط للنهوض العربي، ينبغي أن ينطلق أولا من الإنسان. ولن يتحقق ذلك إلا برفع كل مظاهر الظلم والقهر والتسلط، وضمان الحقوق والحريات الفردية والجماعية، والرفع من قدرات ومؤهلات وكفاءات الإنسان من خلال إصلاح برامج ومناهج التعليم، والنهوض بالبحث العلمي وتشجيع مراكز الدراسات والأبحاث، وتعزيز الحق في الثقافة، وتكريس الحق في الاختلاف، ورفع الحظر عن المواضيع التي تشكل طابوهات مثل الدين والجنس والسياسة... وفي هذا الإطار يجب أن لا تتعذر الدول العربية بأي مبرر كان، لأنه في الوقت الذي نلاحظ فيه تزايدا غير مبرر في ميزانيات شراء السلاح، واتساعا لرقعة الفساد والرشوة... يسجل تزايد نسبة الأمية والفقر، واتساع خريطة الفقر والتهميش، وغياب مظاهر المدنية.

ثانيا: الإصلاح السياسي والدستوري والنهوض بالوضع الحقوقي

إضافة إلى ضرورة النهوض بالإنسان، فإن من شروط النهضة اللازمة لمواكبة تطورات العصر، ضرورة اعتماد إصلاحات دستورية وسياسية حقيقية. فأغلبية الدساتير المعمول بها في الدول العربية ، هي في أصلها دساتير ممنوحة غير ديمقراطية، تعمل على تكريس تجميع السلط، ولا تضمن الحقوق والحريات بالشكل المتعارف عليه دوليا طبقا لما تقرره المواثيق والعهود الدولية لحقوق الإنسان. كما أن أغلبية الانتخابات التي يتم إجراؤها في الدول العربية، غير نزيهة تشهد تزويرا كبيرا واستعمالا للمال على نطاق واسع. وهي انتخابات غير تنافسية، لا تقوم على أساس برامج انتخابية بقدر ما تقوم على تنافس أشخاص وصراع طوائف وقبائل... الأمر الذي يجعل من المجتمع العربي حتى حدود يومنا هذا مجتمع قبائل لا مجتمع دول مدنية حديثة.

كما أن وضعية حقوق الإنسان والحريات الفردية والجماعية، وضعية مأساوية سواء على مستوى القانون والتشريع أو على مستوى الممارسة. وأمام وضع كهذا لامناص من ضرورة فتح أوراش الإصلاح السياسي والدستوري والتشريعي والحقوقي بالعالم العربي، من أجل خلق مجال جديد، وإعادة تشكيل الدولة، وبناء دولة القانون التي تقوم على أساس وجود دستور ديمقراطي يحظى بموافقة أغلبية الشعب، وحماية الحقوق والحريات، ووجود سلطة قضائية مستقلة ونزيهة وفعالة، ووجود رقابة سياسية وشعبية تمارس على الحكام، وجعل هؤلاء في خدمة الشعب وليس العكس، وإقرار مبدأ الفصل بين السلط، وإجراء انتخابات نزيهة، وإقامة مؤسسات ديمقراطية، ومحاربة كل أشكال الغلو والتطرف كيفما كان

مصدره ديني أو سياسي أو عرقي أو طائفي... ودعم وتعزيز حرية الصحافة وسائر أشكال ووسائل التعبير. ووجود مجتمع مدني فعال ومستقل عن أجهزة الدولة، يمارس إلى جانب الأحزاب والنقابات دور التكوين والتأطير والتوجيه، وتعبئة الرأي العام، ويمارس الضغط في الاتجاه الذي يخدم مصالح الشعب والدولة معا، ويجعلها دولة مؤسسات لا دولة أشخص أو عشائر طائفية كانت أم دينية. كما يتطلب الأمر ضرورة النهوض بالأحزاب السياسية والعمل على دمقرطتها وتحديثها، على اعتبار أن لا ديمقراطية بدون أحزاب ديمقراطية مادام أن فاقد الشيء لا يعطيه.

ثالثا: الإصلاح الاقتصادي

ومن الشروط اللازمة أيضا لتحقيق التقدم والتنمية والخروج من وضعية التخلف والتبعية، الإصلاح الاقتصادي، وذلك بتقليص تدخل الدولة في الاقتصاد، وفتح المجال أمام المبادرات الحرة والقطاع الخاص والأفراد. وتبني نظام اقتصادي ليبرلي متضامن، يعمل بمبدأ الحرية الاقتصادية، ويشجع المبادرات الحرة والإنتاج الخاص، ويفسح المجال للتنافس الاقتصادي والرواج التجاري الحر، الأمر الذي من شأنه أن يرفع من نسبة التشغيل ويحارب البطالة، ويقلص من نسبة الفقر، ويؤدي إلى تحقيق التنمية.

ولن يمكن أن يتحقق ذلك إلا بالنهوض بالمقاولات، وبوضع ترسانة قانونية جديدة تشجع الاستثمار، واعتماد شروط وتدابير جمركية مرنة، ومراجعة وتعديل النظام البنكي، والسماح برواج السلع والخدمات بشكل حر ومرن دون قيود أو عراقيل، كما ينبغي تشجيع مراكز الأبحاث الاقتصادية والصناعية والعلمية عموما، وتعزيز ودعم الميزانيات المخصصة للبحث العلمي.

رابعا: الإصلاح الديني والثقافي

وإلى جانب ما سبق، يعد شرط التحديث الديني، ومحاربة كل مظاهر التعصب الديني، شرطا أساسيا لإقامة دولة حديثة وحداثية. وهذا ما يتطلب ضرورة إقرار نظام العلمانية، وذلك بجعل المجال السياسي مجالا للاختلاف والتوافق البشري، أما الدين وقواعده فيجب أن تستبعد من الصراع والتنافس السياسي، وفي هذا حفاظ على قدسية النص الديني.

وبدون جرأة كافية ونقد ذاتي موضوعي في هذا الصدد، لا يمكن أن يتحقق التقدم أو التنمية، لذا لامناص من ضرورة اعتماد نظام ليبرالي علماني يقوم على أساس دعم الحقوق والحريات الفردية والجماعية. ويمكن الإشارة في هذا الصدد إلى نموذج الدولة التركية الحديثة، فهي دولة أغلبيتها مسلمة، ولكنها تعتمد نظام ليبرالي علماني، وهذا ما سمح لها بأن تتبوأ مرتبة هامة في سلم الدول المتقدمة اقتصاديا. وهذا الأمر -الليبرالية والعلمانية- لا يتناقض مع الدين في شيء.

إن الفهم السيئ والخاطئ للعلمانية والليبرالية هو الذي أنتج إلى جانب عوامل أخرى هذا الوضع العربي الراهن، هذا زيادة على غياب إرادة سياسة حقيقية، ووجود أنظمة حكم تدعي الديمقراطية ولكن في حقيقتها لا تؤمن بها ولا تعمل بمبادئها ومقتضياتها وشروطها. لذا ففصل الدين عن السياسة يعد حلا عمليا، وخيارا استراتيجيا، وتدبيرا ديمقراطيا قادرا على فتح المجال أمام التغيير المنشود في الدول العربية.

وبالموازاة مع كل ذلك، من الضروري لتحقيق النهضة، القيام بثورات ثقافية على شاكلة ما عرفته أوربا خلال عصر النهضة ومع فلاسفة الأنوار ورواد نظريات العقد الاجتماعي. فيجب أن نستفيد من التاريخ، وأن نأخذ العبرة من غيرنا، وأن لا نبقى منغلقين على دواتنا وعشائرنا وقبائلنا.

إن العالم أصبح اليوم قرية مفتوحة، وعقارب الساعة لا ترجع إلى الخلف، والتاريخ لا يرحم، لكل هذه الاعتبارات يجب أن تتحلى الأنظمة والشعوب العربية بالجرأة الكافية للوقوف على مكامن عجزها وفشلها وتخلفها، وأن تستقرئ تجارب الآخرين وتستفيد منها، وذلك بغية الوصول إلى هدم وتجاوز التصورات الثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية الخاطئة، وتبني واعتماد تصورات ومفاهيم حديثة عمل بها غيرنا فحقق النجاح والنماء، فلما لا نعمل بها نحن؟

على سبيل الختم

إن المجتمعات والدول العربية تتكلم عن السياسة كثيرا ولكنها تمارسها قليلا، كما تتحدث عن قيود وضوابط الحرية أكثر من حديثها عن الحرية ذاتها، وتتشدق بالديمقراطية وتعمل على محاربتها واغتصابها بشكل يومي. كما يدافع العديد من أبنائها عن الدين والحدود والقصاص علانية، وفي الخفاء يمارسون كل ما لا علاقة له بالدين، وهذا من أشد أنواع النفاق... لذا نقول بأن وقت التغيير قد حان منذ مدة، ولكننا مازلنا –مع كامل الأسف– جد متأخرين.

إن النهضة والتقدم والتنمية والرخاء والديمقراطية والحرية... يجب أن لا تبقى مجرد شعارات ترفع، أو عناوين وجمل تكتب، أو قصاصات خبرية تذاع، أو وعود انتخابية تطلق، أو أحلام نوم أو يقظة... بقدر ما يجب أن تتحول إلى واقع ملموس، يكون أكبر برهان على أن الإنسان العربي كائن عاقل، وعلى أن التغيير نحو الأفضل أمر ممكن، وعلى أن التخلف ليس قدرا محتوما، وأن لا شي مستحيل مادامت الإرادة موجودة.

المحور الأول

الاقتصاد والتنمية

أسباب تخلف الشرق الأوسط اقتصادياً(*): الآليات التاريخية للركود المؤسساتي(**)

قبل ألف عام خلت، أي في حوالي القرن العاشر للميلاد، كان الشرق الأوسط من المناطق المتطورة اقتصاديا في العالم، وفقاً لمقاييس معيار المعيشة، أو التكنولوجيا، أو الإنتاج الزراعي، أو القراءة والكتابة، أو الإبداع المؤسساتي. ربما كانت الصينُ فقط أكثر تطوراً منه. ولكن الشرق الأوسط فشل لاحقاً في مجاراة التحوّل المؤسساتي الذي تمكّنت أوروبا الغربية من خلاله من إحداث زيادة هائلة في قدرتها على تجميع وحشد الموارد وتنسيق الأنشطة الإنتاجية، وإجراء التعاملات. نعم، لقد استمرت القدرات المؤسساتية في الشرق الأوسط بالتطوّر. ولكن في بعض المجالات ذات الأهمية الأساسية للحداثة الاقتصادية، كان التغير في مستوياته الدنيا،

(*) د. تيمور كوران أستاذ علوم الاقتصاد والقانون، وأستاذ الملك فيصل للفكر والثقافة الإسلامية في جامعة كاليفورنيا الجنوبية، لوس أنجيلوس، كاليفورنيا.

(**) كُتِب هذا المقال، الذي يستند إلى مشاريع أبحاث جارية للمؤلف، بدعم من الوكالة الأمريكية للتنمية الدولية ومؤسسة إيرهارت. كما أن كلا من برادفورد دي لونغ، وجيمز هاينز، وأندريه شلايفر، وتيموثي تيلور، ومايكل وولدمان قد قدّموا تعليقات وآراء مفيدة. ظهر هذا المقال في جورنال أوف إيكونوميك بيرسبيكتيفز، المجلد 18، العدد 3 (صيف 2004)، الصفحات: 71-90.

على الأقل مقارنة بالتحوّل الهيكلي الذي عرفه الغرب، بل وبالتطور الخاص بالشرق الأوسط نفسه خلال قرون الإسلام الأولى. ممارسات الائتمان التي كانت سائدة في القاهرة في القرن الثامن عشر لم تكن تختلف اختلافاً يذكر عما كانت عليه في القرن العاشر للميلاد. بالمثل كان المستثمرون والتجار يستخدمون صيغاً من الصفقات أو المشاريع متطابقةً في جوهرها مع الصيغ التي كانت شائعة قبل ثمانية قرونٍ خلت. وبحلول القرن التاسع عشر، كان الشرق الأوسط برُمتِهِ «متأخراً» بشكل واضح بالمقارنة مع أوروبا الغربية وفروعها في العالم الجديد؛ وبحلول القرن الحادي والعشرين، تراجَعَ الشرقُ الأوسط على نحو ملحوظ ليصبح متأخرا حتى مقارنة مع بعض مناطق الشرق الأقصى كذلك.

يقدّم هذا المقال بعض الأسباب التي تقف وراء تأخر الشرق الأوسط. كما يشير بشكل خاص إلى المؤسسات الشرق أوسطية، بما فيها المؤسسات التي تستند أصولها أساساً على الدين المهيمن على المنطقة، باعتبارها (أي المؤسسات) عقبات قديمة، ومستمرة أيضاً في بعض الحالات، في طريق التطور الاقتصادي. وتتضمن المؤسسات التي خلقت عقبات في طريق التطور: (1) قانون الوراثة الإسلامي، الذي حال دون تراكم رؤوس الأموال؛ (2) الفردانية الصارمة للقانون الإسلامي وافتقاره إلى مفهوم الشركة، مما أعاق التطور التنظيمي وأسهم في إبقاء المجتمع المدني ضعيفاً؛ (3) الوقف، وهو الشكل الإسلامي الخاص للوديعة، والذي حَبَسَ موارد هائلة في منظمات كان يرجح لها أن تصبح عاطلة أو مختلة وظيفياً مع مرور الزمن. هذه المؤسسات لم تكن تشكِّل سلبيات اقتصادية وقت ظهورها، كما أنها لم تتسبب قط في تدهور مطلق في النشاط الاقتصادي، ولكنها تحوّلت

إلى عقبات من خلال المحافظة على استمراريتها لفترة طويلة من الزمن في الوقت الذي كان فيه الغربُ يطور مؤسسات الاقتصاد الحديث.

منذ القرن الثامن عشر، أخذ المسيحيون واليهود من أهل الشرق الأوسط بصورة متزايدة بالسيطرة على أكثر القطاعات المجزية والمربحة في الاقتصاد المحلي. وهم فعلوا ذلك من خلال اختيارهم للقانون الذي كانوا مخوَّلين به منذ فجر الإسلام. ومن خلال ممارستهم لاختيارهم القانوني الذي كان لصالح الأنظمة القانونية الحديثة في الغرب، كان بوسعهم الإفلات من جوانب القصور في المؤسسات الاقتصادية الإسلامية. فأصبحوا بشكل حاسم أكثر قدرةً على التنافس من أهل البلاد المسلمين ولا سيما في القطاعات الاقتصادية الجديدة كخدمات البنوك والتأمين، لأنهم (المسلمين) كانوا يفتقرون إلى إمكانية اختيار القانون. أخذ المسلمون بالتغلب على المعوّقات القانونية الإسلامية للتطور الاقتصادي إلى حد كبير من خلال علمنة الإصلاحات القانونية التي انطلقت منذ منتصف القرن التاسع عشر فصاعداً. وإلى أن ظهرت تلك الإصلاحات كان على المسلمين القيام بالمعاملات التجارية والمالية في إطار الشريعة الإسلامية.

وبالرغم من السلسلة الطويلة من الإصلاحات المؤسساتية عبر القرن ونصف القرن الماضيين، بقيت المؤسسات الإسلامية التقليدية عاملاً من عوامل التخلف الاقتصادي في الشرق الأوسط. على سبيل المثال، إن الضعف في القطاعات الاقتصادية في المنطقة، وافتقارها لرأس المال البشري، قائم أصلاً على تطبيقات القانون الإسلامي. لكن ليس هناك من شيء في هذا المقال يُضمر أن الإسلام بطبيعته الكامنة غير متوافق أصلاً مع النمو الاقتصادي، أو الابتكار أو التطور. إذا كان الشرق الأوسط قد أخفق في

تطوير مؤسساته الاقتصادية الحديثة الخاصة من تلقاء نفسه، واضطر إلى استيرادها من الخارج وغرسها، فليس مَرَدّ ذلك إلى أن الإسلام قد حال دون التطور الاقتصادي، بل بسبب تفاعلات غير مقصودة بين مؤسسات إسلامية مصممة أصلاً لخدمة أهداف اقتصادية نبيلة، كالكفاءة والإنصاف.

إن لمصطلح الشرق الأوسط العديد من التعريفات. وفي المسح التاريخي للدراسة الحالية، أَستخدِمُهُ بمعناه الواسع والمرن، ليشمل ليس فقط العالم العربي وإيران، وإنما كذلك تركيا إلى جانب شبه جزيرة البلقان، التي كانت تحت الحكم التركي خلال معظم الفترة التي نحن بصددها. أما إسبانيا فقد كانت جزءاً من بلاد الإسلام حتى الريكونكويستا (أي العودة) – أي رجوعها عند نهاية القرن الخامس عشر من سيطرة المسلمين إلى السيطرة المسيحية.

الاقتصاد الشرق أوسطي، حوالي مطلع القرن العاشر للميلاد

لم تظهر المؤسسات الاقتصادية الإسلامية كلها مرة واحدة في حياة النبي محمد. ولم تكن العناصر الرئيسية موجودة عام 661، عند نهاية «عصر السعادة» الشرعي (أي عصر الرسول والخلافة الراشدة)، الذي امتد لفترة قيادة النبي محمد وخلفائه الأربعة الأوائل. حتى المؤسسات الاقتصادية التي ورد ذكرها في القرآن كانت قليلة، ناهيك عن بيانها بالتفصيل. إن الصفات الاقتصادية المميزة للحضارة الإسلامية الكلاسيكية قد تطوّرت خلال القرون الثلاثة اللاحقة، أو نحو ذلك، فلم تُؤسَّس المؤسسات الاقتصادية المركزية في الشرق الأوسط بشكل متين إلا بحلول عام 1000 للميلاد تقريباً. بقيت تلك المؤسسات هامة وحاسمة في اقتصاد المنطقة حتى القرن التاسع عشر. وفيما يلي عرض انتقائي بصورة مقصودة للبنية

الاقتصادية التحتية حوالي عام 1000 للميلاد. وكما سنرى، فإن كلاً من المؤسسات المذكورة أسهم في التأخر الملحوظ في التحديث الاقتصادي.

قانون العقود المتمحور حول الفرد Individually Oriented Contract Law

خلال القرون القليلة التي تلت ظهور الإسلام، أنتج القانون الإسلامي منظومة غنية من المبادئ والتنظيمات والإجراءات لضبط وحُكْم العلاقات التعاقدية. كما كانت هناك أيضاً قواعد أو قوانين لدعم الملكية المشتركة للممتلكات. وهناك قواعد لمساندة تجميع الموارد وتعبئتها لأجل البعثات التجارية. وكانت الشراكات التجارية التي أنشئت وفقاً للقانون الإسلامي تشتمل في العادة على مستثمر مقيم واحد يقوم بتمويل بعثة تجارية يديرها تاجر جوّال واحد. يمكن أن يكون هناك أي عدد من الشركاء، ولكن من الناحية الفعلية نادراً ما كان عددهم يتجاوز الستة أشخاص. كما أن المشروع التعاوني كان مقتصراً على بعثة واحدة فقط. وبالرغم من ذلك، فإن هذا الهيكل القانوني، إذا ما قورن بالأنظمة القانونية الأخرى في ذلك الحين، كان يسمح للتجار والمستثمرين بمرونة عالية في تحديد البعثة وتحديد حصص الأرباح (يودوفيتش – 1970 ؛ جيزاكجا – 1996).

أما من وجهة النظر الحديثة، هناك جانب لافت للنظر إلى حد كبير في القانون الإسلامي الكلاسيكي، وهو أنه لا يترك مجالاً للشركات أو المؤسسات – أي المؤسسات أو المشاريع التجارية الجماعية التي تمتلك حقوقاً شرعية مستقلة عن حقوق الأفراد الذين يمولونها أو يخدمونها. ذلك أنه يحق للمؤسسة أو الشركة أن تضع ثم تعدِّل أنظمتها الداخلية الخاصة، وأن تمتلك العقارات، وأن تعقد العقود وأن ترفع الدعاوى القضائية. كما أن ديونها لا تقع على عاتق أعضاء المؤسسة بصفتهم أفراداً. وقراراتها لا

تستوجب موافقة كل عضو من أعضائها. كما أنها تستطيع مواصلة العيش بعد وفاة مؤسسيها أو تقاعدهم. أما القانون الإسلامي فقد اعترف فقط بالأشخاص الذين هم من لحم ودم. وفي الوقت الذي يستطيع فيه أعضاء الشراكة مقاضاة أحدهم الآخر كأطراف في عقد معين، لم يكن لشراكتهم وضع قانوني خاص بها. وعليه فإن بإمكان طرف ثالث مقاضاة شريك واحد أو أكثر، ولكن ليس الشراكة نفسها.

تمويل بدون بنوك

مع ظهور الإسلام، كان إقراض المال حرفةً رائجةً في الشرق الأوسط. وقد حرّم الإسلام استخدام الفوائد في عقود القروض، وفقاً لأحد تفسيرات النص القرآني. لكن المسلمين الأوائل لم يتمكنوا من التوصل إلى إجماعٍ حول نطاق هذا التحريم، ولا حتى على تعريف «الفائدة». وبالرغم من الجدل المتواصل، استمر إقراض المال، وعادة ما كان يتضمن تحويلات يمكن إدراكها على أنها فوائد. أيد فقهاء الإسلام أسواق الائتمان عن طريق ابتكار حيلٍ تسمح للمسلمين بالالتفاف على التحريم المفترض للإسلام على الفوائد دون انتهاك نصوصه، كما كانت الحال في أقاليم أوروبا في ظل الحكم المسيحي (رودينسون – 1966 [1973]).

إن شيوع التعامل بالفوائد لا يعني أن أسواق الائتمان كانت تشبه تلك التي في الاقتصاد الحديث. فالشك أو عدم اليقين حول شرعية الفائدة، بالإضافة إلى الافتقار إلى قانون الشركات، كان يعني أن الدائنين والمقترضين كانوا أفراداً في العادة. وبالرغم من أن بعض القروض كانت تقدم عن طريق شراكات صغيرة قصيرة الأمد، إلا أنه لم تكن هناك بنوك

قادرة على حشد أو تهيئة الموارد الضخمة، وعلى الاستمرار في الحياة بعد وفاة مساهميها الأصليين (يودوفيتش - 1979).

الضرائب العشوائية وضعف الحقوق في الملكية الخاصة

اتبعت الدول التي كان يحكمها الإسلام في العصور الوسطى مبدأين أساسيين في الحكم: التأمين المناسب للسلع والخدمات provisionism، وسياسة المالية العامة fiscalism. المبدأ الأول يقتضي التركيز على التوفير المنتظم والثابت للسلع أو البضائع الأساسية من أجل تغطية حاجيات سكان المدن، وعادة ما كانت تستوجب تشجيع الاستيراد وعدم تشجيع التصدير. أما سياسة المالية العامة فتعني حملة لا هوادة فيها لجباية الموارد من المواطنين.

قام رجال الدولة من المسلمين الأوائل، ابتداءً من النبي محمد، بفرض الضرائب التي كانت تحدد وفقاً للبضائع المعروفة في اقتصاد الصحراء العربية. وخلال جيل واحد، مع انتشار الإسلام في المناطق التي كانت حضاراتها في عصر ما قبل الإسلام حضارة معقدة نسبياً -كفلسطين وسوريا والعراق وإيران- أصبحت هذه السياسات قديمة وبالية. وبالتالي ظهرت سوابق في تعديل النسب الضريبية بما يلائم الحاجات السائدة.

من حيث المبدأ كان المسلمون يدفعون ضرائب أقل من غير المسلمين. أما من الناحية العملية التطبيق، وحيث أن الحكام كانوا يفرضون الضرائب والرسوم الجديدة حيثما أمكن، لم يكن التمييز الضريبي القائم على أساس الدين خاضعاً لأصول منهجية، ولم يكن المسلمون يتلقون بالضرورة معاملة أكثر تساهلاً. كما أن أية جماعة كان من الممكن أيضاً أن تعاني من مصادرة أملاكها ومن السخرة - أي المطالبة بالمساهمة بالعمالة في

المشاريع التي تمولها الدولة، كبناء الطرق مثلاً. وفي أوقات الأزمات، عادة ما كان الحكّام يلجأون إلى مصادرة الممتلكات وفرض ضرائب جديدة.

نظام الوراثة القائم على التساوي في الحقوق Egalitarian Inheritance System

من بين القواعد الاقتصادية القليلة المعروضة في القرآن، كانت القاعدة المتعلقة بالوراثة هي الأكثر تفصيلاً والأكثر وضوحاً. [تنص القواعد] على أن ثلثي أي مُلك أو عقار يخصص وفقاً لقواعد أو ضوابط دقيقة لقائمةً موسّعة من الأقارب من كلا الجنسين، بمن فيهم الأطفال والآباء والأزواج والإخوة والأخوات، إلى جانب عدد من الأقارب غير المباشرين (تحت ظروف معينة). كما أن صلاحيات الوصية للفرد تقتصر على ثلث الأملاك. إضافة إلى ذلك، وحسب التفسير السُنّي على الأقل، لا وصية لوارث (فيضي – 1964، الفصول من 11 إلى 13؛ باورز – 1990).

لقد حدّ هذا النظام الوراثي من تركيز الثروة. كما أعاق، بالصفة نفسها، الحفاظ على المشاريع التجارية الناجحة، أو الأصول الأخرى، عبر الأجيال. نعم، كان بإمكان الشخص أن يقتني أية ملكية دون تقسيم من خلال تشكيل شراكة امتلاك، أو جعل وريث واحد يشتري البقية. بالرغم من ذلك، فإن التأثير الصافي لهذا النظام هو تشتيت الملكية، ولا سيما الثروة المالية.

تخصيص الممتلكات والخدمات العامة من خلال نظام الوقف

لم تَسعَ الدويلات في الشرق الأوسط، قبل العصر الحديث إلى إدارة اقتصادها بشكل تفصيلي. فلم تتدخل إلا لتحقيق غايات محدودة ولم تسعَ إلى لعب أدوار رئيسية في مجالات معينة كالقدرة الإنتاجية والصرف

الصحي والصحة ونظام الرعاية الاجتماعية والتعليم العام. ووفقا للمعايير الحديثة، كانت (أي تلك الدويلات) عازفة بشكل ملفتٍ للنظر عن تقديم الخدمات العامة وشبه العامة. لذلك لم يكن هناك عدد يذكر من المساجد الكبيرة والمكتبات والخانات والمجمعات الخيرية التي بنتها الدولة.

كانت هناك مجموعة ضخمة من الخدمات الاجتماعية، بما فيها الخدمات العامة وشبه العامة، تقَدم من قبل مؤسسة تسمى بالوقف، وتعرف أيضاً بالمؤسسة الدينية، أو الوديعة الإسلامية. والوقف عبارة عن وديعة غير مدمجة أو موحّدة، أُسسَت وفقاً للقانون الإسلامي من قبل شخص معين من أجل تقديم خدمة محددة إلى الأبد (تشيزاكتشا - 2000؛ كوران - 2001). يؤسس الفرد وقفاً من خلال تحويل ملكية خاصة غير منقولة إلى هبة لدعم خدمة اجتماعية مسموح بها بموجب الأحكام الشرعية: مثل مدرسة أو منارة أو دار للأيتام، أو مصدر مياه لمنطقة سكنية، أو جامع، أو أية خدمة أخرى من بين عدد لا حصر له من الاحتمالات. ليس بالضرورة أن يكون المستفيدون من المسلمين.

لقد لعب الوقف دوراً متزايد الأهمية في الدول التي يحكمها المسلمون. وبعبارة مارشال هودجسون الشهيرة (1974، ص 124)، أصبح (أي الوقف) بالدرجة الأولى «وسيلة لتمويل الإسلام كمجتمع». كانت البواعث على تأسيس الأوقاف مرتبطة بشكل وثيق ببعض المؤسسات التي كانت موجودة بالأصل.

لم تشتمل المؤسسات الإسلامية الأصلية على الوقف، (وهي مؤسسة) لم يرد ذكرها في القرآن. أدرج الوقف ضمن الثقافة الإسلامية بعد مرور قرن على ظهور الإسلام، على الأغلب، كاستجابة خلاقة لعدم استقرار

حقوق الملكية الخاصة. ذلك أن انعدام الضمانات الوقائية ضد الضرائب الانتهازية والمصادَرة كان مصدراً هائلاً لقلق كبار المسؤولين، الذين كان العديد منهم من كبار ملاك الأراضي. كأفراد، كان من مصلحتهم الاستفادة من وسيلة تحمي موجوداتهم الشخصية وتعزيز الحماية المادية لعائلاتهم. كانت الحضارات القديمة في شرق المتوسط قد طوّرت مؤسسات عديدة شبيهة بالودائع. ومن تلك النماذج الأولى، طوّر المسؤولون المسلمون في القرن الثامن والقرون اللاحقة شكلاً من أشكال الوديعة يتلاءم وحاجاتهم الخاصة.

ونتيجة لاعتبار الأوقاف مقدسة، كان الحكّام يترددون في مصادرة موجوداتها. إن تخصيص الملكية كوقف يعطيها بذلك حصانة لا يستهان بها ضد المصادرة. ولكن إذا كان هدف مؤسس الوقف هو حماية الموجودات لغرض الاستخدامات الشخصية أو العائلية، فما هو المكسب الذي يحصل عليه من خلال تحويلها إلى وقف لتمويل مطعم للفقراء، على سبيل المثال؟ كان مؤسس الوقف يتمتع بامتياز تعيين نفسه –وفي حالات نادرة تعين المرأة نفسها– ليكون المتولي الأول (أو الوصي أو المدير). يستطيع متولي شؤون الوقف أن يدفع لنفسه راتباً ضخماً ويعيّن أفراد عائلته في مناصب مقابل أجر. كما يستطيع أيضاً أن يقوم بالتفاف على أحكام الإرث الإسلامي من خلال تسمية أحد أبنائه خليفةً له، وأن يحرم من الميراث من يريد من أقربائه الآخرين. بالتالي فإن تأسيس الوقف آنذاك لم يكن مجرد تعبير عن الإحسان. فبالإضافة إلى تعزيز سيطرته على توزيع ثروته، كان يقلل أيضاً من مخاطر فقدانها بالكامل لحاكم متعطش للموارد المالية. هل يستطيع الشخص تأسيس وقف لدعم مطعم للفقراء، ومن ثم يحتفظ بتسع وتسعين بالمائة من عائداته لاستخدامه الشخصي؟ لم يكن هناك سقفٌ

رسمي. مع ذلك، كانت المعايير السائدة تستلزم من مؤسسي الأوقاف توفير خدمات اجتماعية معقولة.

من الناحية العملية كان نظام الوقف يمثل صفقة ضمنية بين الحكّام ومواطنيهم الأثرياء. فقد أعطى الحكام التزاماً موثوقاً بأن يتركوا عقارات معينة عملياً في أيدي القطاع الخاص؛ وبالمقابل، وافق مؤسسو الأوقاف على توفير الخدمات الاجتماعية، وبذلك يزيحون عن كاهل الدولة عبء مسؤوليات كان من الممكن أن تقع على عاتقها. من الناحية الأساسية كان النظام لا مركزياً. ولكن الحكّام استخدموا الإقناع الأخلاقي لتشجيع أقربائهم المباشرين والمسؤولين الكبار -وهما المجموعتان اللتان قامتا بتأسيس غالبية الأوقاف الكبرى- على القيام بخيارات منسجمة والأهداف الإستراتيجية للدولة. فالقاعدة التي نصّت على أن الخدمة الاجتماعية لا بد أن تتوفر بصورة دائمة كانت ترمي بلا شك إلى حلّ مشكلة الموكِّل والوكيل principal-agent problem. لا بد أن الدافع الضمني (وراء تأسيس الوقف) هو ضمان أن لا يقوم وكلاء المؤسِس-وهم المتولون المتلاحقون للأوقاف- بالعبث في الموارد التي تحت سيطرتهم.

التعددية القانونية

منذ أيام الإسلام الأولى في القرن السابع، كان على المسلمين الالتزام بالأحكام الشرعية في كل جوانب الحياة. بالتالي لم تكن لهم أية كلمة، في الشؤون المالية والتجارية، تعلو على النظام القانوني الذي يعملون ضمن حدوده، ما عدا في حالة وجود فرص لتغيير الولاء بين المذاهب الأربعة الرئيسية في الإسلام. بالمقابل، كان المواطنون المسيحيون واليهود، على الأقل في معاملاتهم الخاصة بين أنفسهم، يتمتعون بالقدرة على «اختيار

القانون». أما القضايا المختلطة -أي القضايا التي تتضمن المسلمين وغير المسلمين- فكانت من اختصاص المحاكم الإسلامية فقط. كان على القضاة المسلمين أن يقبلوا كل قضية توضع أمامهم، حتى تلك التي كانت تقع بصورة حصرية بين غير المسلمين.

إزاء هذه الخلفية، خذ مثلاً حالة مستثمر وتاجر، كلاهما مسيحيان - من طائفة الروم الأرثوذكس. كانا يتمتعان بكامل الحرية لتشكيل شراكات في ظل القانون الإسلامي، وأن يحلا أية نزاعات بينهما في المحاكم الإسلامية. لكن مقابل ذلك كان بمقدورهم، على خلاف المسلمين، استخدام صيغ تعاقدية سائدة في مجتمعهما، وأن تحل نزاعاتهما في المحاكم الكنسية. بل إنه كان بمقدور غير المسلمين اختيار القانون قبل مرحلة اختيار العقد، وبعد الاتفاق على إجراء الصفقة في ظل نظام قانوني معين.

كان التجار الذين ينتمون إلى أمم غربية معينة - كالبندقية، على سبيل المثال - يتمتعون بامتيازات قانونية عززّت حوافزهم للقيام ببعض الأعمال التجارية في شرق المتوسط. تضمنت هذه الامتيازات أمن الحياة والملكية، والإعفاءات الضريبية، والإعفاء من أنواع مختلفة من الجزية والرسوم، والحق في إدارة بعض المحاكم الخاصة التي تستطيع التعامل مع القضايا التي تقع فيما بينهم. في البداية جاءت الامتيازات التي من هذا القبيل مع استحقاقات المعاملة بالمثل للمسلمين.

مقارنة مع الغرب القروَسطي

لقد حددت الأنماط والمؤسسات السابقة مسار الأداء الاقتصادي للشرق الأوسط على مدى الألفية اللاحقة. في غضون ذلك، كانت في أوروبا الغربية إمكانيات مؤسساتية مشابهة بشكل عام، ولكنها مميزة،

حفّزت على حدوث تحوّل واسع تكلل بنظام الاقتصاد الجديد. ما هي عناصر الاختلاف في البنية التحتية الاقتصادية الأولية في الشرق الأوسط التي ميزتها عن نظيراتها الغربية في الفترة نفسها؟ وما هي العناصر التي كانت متماثلة وظيفياً؟ تعطينا الإجابة على هذين السؤالين أدلة في غاية الأهمية حول السبب في تخلف التحديث الاقتصادي في الشرق الأوسط.

إذا بدأنا بنقاط التشابه، كان قانون العقود بالنسبة للأفراد متشابهاً أساساً، ولم يشتمل القطاع المالي لأي من المنطقتين على البنوك. كانت الحكومات في أوروبا الغربية، كما هي الحال في الشرق الأوسط، تؤمن القليل من الخدمات الاجتماعية. كانت التعددية القانونية هي المعيار في كلا المنطقتين، وكانت المحاكم، في كليهما، تتنافس على تقديم الخدمات القانونية. كذلك كان من العوامل المشتركة بين المنطقتين السماح لأجانب مختارين باللجوء إلى سلطة الاختصاص القضائي الخاصة بهم.

وكانت هناك نقاط اختلاف أيضاً. ففي حين لم يسمح القانون الإسلامي بهياكل الشركات، بدأت المدن الغربية والفرق الدينية والجامعات بتنظيم أنفسها على هيئة شركات. (بيرمان – 1983، ص 214–221، ص 239–240). وبسبب هذا الإبداع المؤسساتي إلى حد ما، كانت بعض الأجزاء في أوروبا الغربية تعمل على تطوير تقليد يقوم على الحكومة المحدودة، والضرائب المحدودة، والملكية الفردية المصانة. وكانت دويلات المدن التي يسيطر عليها التجار، والتي كانت لها مصلحة في النمو الاقتصادي السريع، تأخذ في الظهور وتكتسب القوة. (دي لونغ وشلايفر، 1993). ولأن الكتاب المقدس لم يحدد نظاماً للتصرف في الأملاك والعقارات، كانت ممارسة الوراثة أكثر تنوعاً واختلافاً في الغرب منها في الشرق الأوسط. إذ تطور

نظام الوديعة الغربي بعد الوقف الإسلامي. على أية حال، حيث أن الملكية الخاصة أخذت تكتسب المزيد من الأمان في أوروبا الغربية، كانت الحوافز الداعية إلى حماية الثروة والحفاظ عليها من خلال الوديعة نسبياً محدودة أكثر من الشرق الأوسط (كوران، 2001، ص 876 – 883).

إن آثار ذلك على الأداء الاقتصادي لم تلاحَظ على الفور. فعلى مدى الجزء الأكبر من الألفية الثانية أفرز الوضع المؤسساتي في الشرق الأوسط مستوى ملحوظاً من الازدهار. في حوالي عام 1200، لم تكن هناك مدينة في أوربا الخاضعة لحكم المسيحيين تضاهي ترف بغداد أو اشبيلية. عندما فتح السلطان التركي محمد الثاني آخر بقايا بيزنطة عام 1453، وأعلن إسطنبول عاصمة جديدة لإمبراطوريته المتوسعة، كان لديه جيش هو الأكبر من حيث العدد، والأفضل تجهيزاً والأكثر تطوراً من الناحية التكنولوجية في أوروبا – وهو إنجاز لم يكن ممكناً لو كان الشرق الأوسط متقاعساً اقتصادياً. بالرغم من ذلك، كانت المنطقتان بالأصل تسير كل منهما في مسارات مؤسساتية متباعدة.

التحدي الماثل أمامنا إذن هو تحديد الآليات السببية التي أسهمت في هذا التباعد، وأسهمت بصورة خاصة في الركود الهيكلي في الشرق الأوسط. وفي مستهل تحديد هذه الآليات، سأشير إلى أربعة جوانب محيرة من التباين بين المنطقتين يتسم بها القرن التاسع عشر. أما بقية المقال، فسترتبط كلاً من هذه التباينات بالفروق الأولية في البنى التحتية الاقتصادية.

أربعة متباينات رئيسية في القرن التاسع عشر

التباين الأول هو أنه بحلول القرن التاسع عشر، كانت المؤسسات التجارية الفرنسية والإنجليزية والغربية الأخرى التي أسست لأجل الإنتاج

أو التجارة، في الغالب أكبر حجماً وأطول عمراً بكثير من المؤسسات الرائدة في الشرق الأوسط. كان بوسع تلك المؤسسات التجارية، التي أسست كشركات مساهمة أو على شكل مؤسسات اعتبارية، أن تستفيد من تخفيض التكاليف بفعل ازدياد الحجم ومن خلال إنتاج سلع متنوعة (economies of scale and scope)، وهو أمر أصبح ممكناً بفضل التكنولوجيات الجديدة. كما كان لديها (الشركات) أيضاً آفاقٌ طويلة الأمد مناسبة للمشاريع التي تحتاج إلى فترات طويلة حتى تتطور. وكانت المؤسسات المالية الدائمة التي تعرف بالبنوك موجودة وفاعلة آنذاك. كانت الشركات المساهمة والمؤسسات التجارية يتم تشكيلها من خلال حشد الموارد الضخمة. وتم تشكيل البورصات، وهو أمر كان من شأنه إتاحة عدد من الفرص للشركاء المالكين لتصفية أعمالهم على نحو مريح.

لم يشهد الشرق الأوسط مثل هذه التطورات المؤسساتية. وبالرغم من أن الأثرياء الشرق أوسطيين كانوا يستثمرون في الإنتاج والتجارة وقطاع المال، لم تكن هناك أمثلة لتجميع الموارد في إطار شراكة جماعية. كان التجميع على نطاق ضيق يجري في شراكات مؤقتة مثل التي كانت منتشرة في الألفية السابقة. ولم تكن هناك بورصات ولا بنوك.

التباين البارز الثاني في القرن التاسع عشر فهو عجز نظام الأوقاف عن توفير خدمات عامة في الشرق الأوسط كانت متوفرة في الغرب آنذاك على نطاق واسع. واشتملت هذه الخدمات على إنارة الشوارع، وأنابيب المياه، والصرف الصحي الحديث، والتعليم العام. كان نظام الوقف يفتقر إلى المرونة التي تمكّنه من إعادة تخصيص موارده الضخمة بشكل سريع لتلبية الطلب الناشئ على هذه الخدمات. وعلى خلاف البلديات الغربية

والهيئات الحكومية الأخرى، والتي كانت مخوّلة بجباية الضرائب من جماعة السكان، وتغيير موازناتها المالية، وفرض تشريعات أو أنظمة جديدة، فإن نظام الوقف لم يستطع أن يقوم بالتعديلات الضرورية.

ثالثاً، في فجر النظام الاقتصادي العالمي الحديث، كان الأمن المادي في الشرق الأوسط أقل منه في الغرب. لم يكن ذلك ببساطة أمراً متعلقاً بالفوضى في طرق التجارة. فقد بقيت الضرائب العشوائية والمصادرة المباشرة أكثر انتشاراً في الشرق الأوسط، حيث كانت الدولة لا تزال تعتبر امتداداً للحاكم. كانت الرشوة متفشية. أما في الغرب، فقد كانت هناك جهود ناجحة لجعل الحكومات تحترم حقوق الملكية الخاصة، وتحدد الضرائب وتكبح جماح الفساد. برزت الحقوق الديمقراطية، وهو أمر كان من شأنه أن أصبحت الحوكمة بصورة عامة أكثر قابلية للتوقع وخالية من المفاجآت. إضافة إلى ذلك، وحيث أن النمو الاقتصادي كان أسرع في الأماكن التي تخضع فيها سلطة الحكومة للرقابة، فإن الأماكن التي تكون فيها حقوق الملكية الخاصة محمية نسبياً اكتسبت أهمية اجتماعية وسياسية واقتصادية.

أخيراً، في الوقت الذي كان فيه الشرق الأوسط واقعاً في حالة من التأخر، بدأ صناعيو أوروبا الغربية وتجارها ومموِّليها في لعب دور متزايد في اقتصاد الشرق الأوسط. أثناء ذلك، بدأ المسيحيون واليهود الشرق أوسطيون بتسجيل قفزات اقتصادية مقارنة بالأغلبية المسلمة. على سبيل المثال، أصبحوا في التجارة مع الغرب، وفي التجارة الداخلية في المدن الكبرى، وفي القطاعات الناشئة للخدمات البنكية والتأمين، يلعبون أدواراً لا تتناسب نهائياً مع نسبتهم في عدد السكان.

إن تفسيري لهذه الأنماط لا يفترض مسبقاً أن الإسلام هو الذي أعاق التطور المؤسساتي في الشرق الأوسط، بشكل مباشر أو متعمد. بدلا

من ذلك، فإنني سأجادل بأن بعض المؤسسات الاقتصادية في الحضارة الإسلامية الكلاسيكية كانت تتفاعل بطرق غير مقصودة وغير متوقعة لِتحُول دون حدوث التكيف أو التعديلات التي نعلم الآن أنها بالغة الأهمية للتحديث الاقتصادي.

جمود قانون العقود الإسلامي

إن الشكل الرئيسي للشراكة التجارية التي استخدمت في الشرق الأوسط حوالي عام 1000 للميلاد، وهو المضاربة، كان من شأنه جمع رأس مال واحد أو أكثر من المستثمرين، مع عملٍ واحد أو أكثر من التجار المسافرين. وبحسب القانون الإسلامي، يصبح العقد لاغياً أو باطلاً إذا مات أي من الشركاء قبل إتمام المهمة التجارية المختارة. كما يجب بعد ذلك أن تقسّم موجودات للشراكة بين الشركاء الأحياء وورثة المتوفى. وكلما ازداد عدد الورثة، تناقصت القدرة على إعادة التفاوض على شراكة جديدة تهدف إلى إكمال الصفقة المتعاقد عليها في الأصل. إذن كان لنظام الوراثة السائد دور مهم ومؤثر على الممارسات التعاقدية. فقد خلق نظام الوراثة في الإسلام حوافز لإبقاء الشراكات صغيرة الحجم، من حيث أنه يستلزم تقسيم الأملاك بين قائمة محتملة طويلة جداً من الأقارب.

بالمقابل، فإن هيمنة الشراكات الصغيرة كان من شأنها إبقاء الشرق الأوسط خالياً من مختلف التحديات المؤسساتية التي أثبتت أنها ضرورية للتطور الاقتصادي في أوروبا الغربية. فلم تظهر حاجة لتطوير تقنيات محاسبية جديدة، على سبيل المثال، أو ابتداع ممارسات إدارية هرمية، أو التصدي لمشكلات الاتصال متعدد الأقطاب، أو البحث عن أشكال تنظيمية ملائمة لتجميع الموارد على نطاق واسع. كان النظام الوراثي الإسلامي مصمماً

بحيث يفتت الثروات لأسباب تتعلق بالعدل والمساواة، ولكن كان لذلك أثر غير مقصود في كبت الابتكار المؤسساتي (كوران - 2003). وفي نهاية الألفية الأولى، كان قانون العقود الإسلامي متكيفاً على نحو مثير للإعجاب مع الظروف الاقتصادية للعصر. ولكن كانت هناك مؤسسة إسلامية أخرى حدّت من قدرته على إنتاج صيغ متطورة بشكل متزايد للمؤسسات التجارية.

وفي الوقت الذي تعرض فيه قانون العقود الإسلامي للركود، طوّرت أوروبا الغربية سلسلة من الصيغ أو الأشكال المؤسساتية القادرة على احتواء المزيد من الأعضاء. وفي نهاية الأمر اشتمل ذلك على شركات مساهَمة سمحت للشركاء بالانسحاب دون الحاجة إلى إعادة التفاوض بين الشركاء المتبقين، ومؤسسات تجارية كانت لها، فضلا عن ذلك، حياتها الخاصة بها. حوالي عام 1000 للميلاد، كان قانون العقود في أوروبا الغربية إلى حد لا يستهان به شبيها بنظيره في الشرق الأوسط. فعلى سبيل المثال كانت الشراكات الإيطالية أو الفرنسية تنتهي عند وفاة أي من الشركاء، كما هو حال نظيراتها الإسلامية. ولكن الممارسات الوراثية في أوروبا في القرون الوسطى أظهرت تنوعاً أكبر بكثير من الممارسات التي كانت متبعة في الشرق الأوسط. وحيث أن الكتاب المقدس لم يحدد ضوابط أو قواعد نقل الثروات عبر الأجيال، وجد الغربيون أن من السهل عليهم نسبيا أن يغيّروا ممارسات التوريث استجابة للاحتياجات المتغيرة. فقد اعتمدت بعض المناطق في أوروبا الغربية نظام البكورة - وهي الممارسة التي تقضي بأن تُترَك كل الثروة التي تنتج دخلاً، إن لم نقل كافة الأملاك، للابن الأكبر للشخص المتوفى. وعندما كان يتوجب حل شراكة ما، بعد حالة وفاة، كان نظام البكورة يسهّل استئناف الصفقة أو المهمة التجارية ومواصلتها من خلال

تخصيص حصة الشريك المتوفى لوريث واحد. وبالتالي فإن قوانين الوراثة الغربية، من خلال تقليص مخاطر توجيه الموارد داخل المشاريع الكبرى، فإنها عملت على تعزيز الحوافز نحو تشكيلها.

كما أن المشاريع التجارية والمالية الكبيرة تسببت في نشوء مشكلات جديدة في مجال الاتصالات والتنسيق، مما حفز على تطوير الأشكال والأدوات الحديثة للمنظمة. تشتمل الابتكارات الناجمة عن ذلك على الإدارة المتعددة الأقسام والمحاسبة الموحدة والبورصات وتدابير لحماية حقوق المساهمين. بالتالي فقد شهد الغرب تطورات تنظيمية ثورية تراكمية لم يشهدها الشرق الأوسط.

لم تصبح البكورة معياراً في جميع أنحاء أوروبا الغربية. وتحديدا لأن الكتاب المقدس لم يسُن أي قانون أو قاعدة واضحة حول نظام الوراثة؛ كان من الممكن إيجاد طيف واسع من أنظمة الوراثة من خلال انتقاء واختيار مبادئها من بين الأسفار المتعددة (ثيرسك - 1976) لكن بحلول القرنين السادس عشر والسابع عشر، عندما سيطر التجار الغربيون على معظم التجارة بين الغرب والشرق الأوسط، كانت البكورة هي الممارسة الأكثر شيوعاً في التوريث في بريطانيا، وهولندا والدول الاسكندينافية وأجزاء من فرنسا والنمسا - وهي مناطق مارست الحداثة في وقت مبكر نسبياً. ومن المهم أيضاً الإشارة إلى أن هذه الممارسة انتشرت خلال مدة سريعة (لم تستغرق إلا بضعة عقود فقط) في ألمانيا في أواخر القرن السابع عشر (فيتشنر، 1989، ص 14-21 و72-75؛ غودي، 1983، ص 118-25؛ بلاتو وبالاند 2001، خصوصاً في القسم الثالث). وعلى كل حال، لم يعَرَّف أي من الأنظمة الوراثية الرئيسية في أوروبا الغربية العائلة بنفس التوسع الذي ورد في القرآن. لذلك، وكقاعدة عامة، ثبت أن الحفاظ على سلامة الموجودات عبر الأجيال

كان أسهل بكثير في الغرب مقارنة مع الشرق الأوسط وذلك دون اللجوء إلى وسائل كالوقف.

في مطلع الألفية الثانية، لم يكن يتخيل المروجون لنظام البكورة مؤسسات النظام الاقتصادي الحديث. بالمثل، لم يتنبأ المفسرون والذين كانوا يفرضون قوانين الوراثة الإسلامية كيف أنها ستجعل التجار والمموّلين المستقبليين في موقف ضعف في تعاملاتهم مع الغربيين. وعلى الرغم من إدراكنا (مستفيدين من التجربة التاريخية) للمسارين التطورين في الغرب والعالم الإسلامي، إلا أن كل منهما كان ناتجاً عرضياً للعديد من التعديلات والتحويرات التي وقعت على مدى ألف سنة. هذا التباعد يطرح مرة أخرى السؤال عما إذا كان الإسلام قد نقل الجمود والتصلّب إلى الممارسات الاقتصادية في الشرق الأوسط. ليس هناك شيء في التحليل الوارد آنفاً يشير إلى وجود الجمود في جميع المجالات؛ بل إننا نعلم أن بعض المجالات، كالضرائب مثلا، عرفت قدرا كبيرا من المرونة والإبداع. إن السبب الذي جعل قانون العقود الإسلامي يصاب بالجمود هو انعدام المرونة في مجال واحد محدد، ألا وهو الوراثة.

الاختلال الوظيفي في نظام الأوقاف

لقد أفرز نظام الأوقاف الواسع الانتشار في الشرق الأوسط مجموعة أخرى من الآثار التنظيمية السلبية. من متطلبات أو شروط الصفقة الضمنية التي أنتجت هذا النظام هي أن تكون وظيفة الوقف ثابتة إلى الأبد. على وجه التحديد لم يكن مؤسس الوقف ولا أي شخص من المتولين مخولاً بتغيير مهمة الوقف أو شكل إدارته. كان عليهم اتباع الشروط الواردة في حجة الوقف بشكل حرفي. فإذا كان المؤسس قد حدد القوة العاملة، لا

يستطيع المرء أن يضيف مستخدمين جدد لتلبية حاجة جديدة؛ وإذا جعلت التكنولوجيا الحديثة من الأفضل الاشتغال على نطاق أوسع، فإن الأوقاف الصغيرة لا تستطيع تجميع مواردها عبر الاندماج فيما بينها. هناك صعوبة أخرى على علاقة بذلك، وهي الافتقار إلى صفة الشركات في القانون الإسلامي. كان الوقف التقليدي استثناءً جزئياً، إذ أنه كان يعيش بعد وفاة مؤسسه. لكن على خلاف الشركات الحقيقية، كانت الأوقاف تفتقر إلى الوضع القانوني باعتبارها (شكلاً من أشكال) المنظمات.

كانت الدولة تمنع المتولي، على الأقل من حيث المبدأ، من العبث في استخدام الموارد، من خلال تجميد وظائف الوقف. ومن جانبه، حرص المؤسس على إبقاء الأشخاص المتعاقبين في منصب متولي الوقف مخلصين لغاياته الأولى. بطبيعة الحال لم يكن نظام الأوقاف جامداً بشكل تام من الناحية العملية. فمن ناحية، كان هناك بعض الغموض الذي يكتنف حجة الوقف، الأمر الذي سمح للمتولين ببعض الحرية في التصرف. ومن ناحية أخرى، كان القضاة المخولون بالإشراف على الأوقاف يغضون النظر أحياناً عن التعديلات التي كان يدخلها المتولون على الوقف. لكن في الأحوال العادية كان من الصعب على الوقف، إن لم يكن من المستحيل، أن يعيد هيكلة نفسه أو يعيد تعريف مهمته في وجه الفرص الجديدة.

في البيئة الاقتصادية الثابتة نسبياً -أي البيئة التي تكون فيها التقنيات وأنماط الطلب وأحوال العرض غير قابلة للتغيير- قد لا يكون هذا العائق عقبة حاسمة في وجه التغير. ولكن أثبت هذا العائق أنه كان كارثة في الظروف الاقتصادية السريعة التغير في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. فبما أن نظام الأوقاف حبس الموارد المالية في استخدامات تم تحديدها قبل

عدة قرون، أصبح هذا النظام مصاباً بالجمود والاختلال الوظيفي. (كوران – 2001). أوضح دليل على هذا الجمود هو بطء النظام في توفير الخدمات الحضرية الجديدة؛ فقد اختارت المناطق السكنية تأسيس بلديات على الطراز الغربي بالضبط بسبب العوائق التي تمنع الأوقاف القائمة من تغيير أو تعديل خدماتها وإجراءاتها.

قد يلاحظ المرء وجود عوائق مشابهة تقف عقبة أمام عملية إعادة تخصيص الموارد في كل مكان. إن جمود الودائع موضوع بارز في تاريخ الاقتصاد الأوروبي، وحتى في يومنا هذا، تشتمل أوقاف الجامعات على حسابات مقيدة لدعم الجوائز في تخصصات لم تعد تتمتع بشعبية كبيرة. مع ذلك، فقد امتص نظام الوقف في العالم الإسلامي من موارد المجتمع أكثر بكثير مما فعل نظام الودائع في الغرب، حيث بدأت، في الألفية الثانية، العديد من الخدمات الاجتماعية تُقدم من قبل منظمات ذاتية الحكم وبالتالي أكثر مرونة. كما كان لدى الغرب أيضاً تنوعاً أكبرا من الأشكال التنظيمية، التي سمحت بالمزيد من التجارب في ميدان تقديم الخدمات.

لِمَ لم يتطور الوقف إلى مؤسسة حقيقية قادرة على إعادة صياغة قوانين تشغيلها وتغيير مهمتها وإعادة تخصيص مواردها بإرادتها ومن تلقاء نفسها؟ في غياب نماذج المؤسسات التي يمكن للوقف أن يقتدي بها، كانت القفزة المؤسساتية المطلوبة جسيمة جداً، كما كانت المطالبة بالاستقلال التنظيمي مدعاة لتوجيه تهم المعصية وعدم التقوى. في المقابل، ظهرت في الغرب في وقت مبكر يعود إلى القرن العاشر، منظمات على شكل شركات. لعل أهم عامل في الموضوع هو أن ردود الفعل المعتادة على جمود الوقف –مثل استغلال نقاط الغموض في شروط المؤسس، أو انتظار قاضٍ متعاطف،

أو القيام بتعديلات في الخفاء- كبحت الضغوط نحو القيام بإصلاحات مؤسساتية جوهرية. كذلك ولّدت هذه الممارسات، غير الشرعية أساساً، دوائر واسعة ذات مصلحة في الإبقاء على الوضع القائم آنذاك. وحين كانت امتيازاتها تتعرض للتهديد كانت تقاوم هذه المحاولات بضراوة. وباختصار، لقد منعت الحلول الترقيعية السريعة (المحظورة بشكل ما) الجهود الساعية لإيجاد استجابة فعالة مناسبة للطلب المتواصل على المرونة التنظيمية. وبحلول القرن التاسع عشر، فهم العديد من صناع السياسات في الشرق الأوسط جمود نظام الأوقاف. فطُوِّرَتْ مجموعات أخرى لتوفير الخدمات كالماء، والصرف الصحي ومكافحة الحريق من خلال أشكال تنظيمية بديلة، كان تمويلها يتم بصورة جزئية من خلال تفكيك نظام الأوقاف.

كان لعوامل الجمود في نظام الأوقاف تبعات دائمة إضافية، وهي أيضاً غير مقصودة وغير متوقعة. بالنظر إلى الثقل الاقتصادي الجسيم لهذا النظام، أسهمت الجهود الرامية للإفلات من قوانينه في شيوع الفساد الذي أكد عليه إلى درجة الإفراط مراقبو الشرق الأوسط المحليون والأجانب، خصوصاً بعد القرن السادس عشر، بوصفه عائقاً للتجارة والاستثمار. وعندما يتهرب الناس من القوانين بشكل عام، فإن انتهاك القوانين لا يجلب أي عار أو وصمة كبيرة، وتزداد بالتالي تكاليف تنفيذ هذا القانون. وبالتالي فإنه في أعقاب فرض شرائع وقوانين جديدة في القرن التاسع عشر، كان التغير في الممارسات الفعلية يتم في غاية البطء.

إن الإخفاق في تحويل الوقف إلى منظمة ذاتية الحكم قد حال دون تعزيز وتقوية «المجتمع المدني»، الذي يتألف من شرائح النظام الاجتماعي التي تقع خارج السيطرة المباشرة للدولة. حيث أن المجتمع المدني يشكّل

شبكة موسعة من الجمعيات الحرة، فإنه يقوم بوظيفتين: يلبي الحاجات الأساسية لجماعات فرعية تكون متنوعة وأحيانا متداخلة؛ كما أنه يعمل كحصن أو ترس لدرء الاستبداد (توكيفيل، 1840 [1945]، ص 94–110). في وقت مبكر من التاريخ الإسلامي، في القرن الثامن، أسس نظام الوقف عنصرا من عناصر المجتمع المدني القوي: ألا وهو حرية الأفراد في تأسيس المنظمات غير الحكومية من اختيار الشخص. وفي الوقت ذاته، ومن خلال حصر الاستقلال الذاتي، تسبب (أي نظام الوقف) في جعل المنظمات غير الحكومية المؤسسة سابقاً ضعيفة وغير ذات كفاءة، كما منعها من أن تصبح قوة سياسية لإرساء الديمقراطية. بالإضافة إلى ما تقدم كان من نتائجه كذلك إفراز ذهنية مناوئة للجمعيات السياسية. وبقدر ما كانت الصيغ التنظيمية المتوفرة تعيق الحركات السياسية الفاعلة، كان الناس يعزفون عن تحمل المخاطر الشخصية اللازمة لتشكيل مجتمع مدني قوي.

تأخر حكم القانون الحديث

إن القيود المفروضة على سلطات الحكام قد تطورت في الشرق الأوسط بشكل أبطأ مقارنة مع أوروبا الغربية. ولسنا هنا بصدد مراجعة الأدبيات الواسعة حول التحوّل السياسي في الغرب. لكن هناك ثلاث ملاحظات ذات أهمية خاصة بخصوص هذا التحول. أولاً، إن الحماية الاقتصادية والحقوق الديمقراطية ظهرت في أوروبا الغربية على نحو تدريجي، على مدى قرون عديدة. ثانياً، تطلّب تعزيز حكم القانون صراعات ملحمية بين الحكام والمحكومين. فقد ناضلت شعوب فرنسا وبريطانيا وجيرانهما ببسالة ولفترات طويلة من أجل الحقوق الديمقراطية. لقد ناضلوا على وجه الخصوص من أجل الاستقلال القضائي وحق مقاضاة العائلات المالكة في محاكم مستقلة. كما ناضلوا أيضاً لتقييد يد الحكومة من

خلال نظام يستند إلى قيام السلطات المختلفة في الدولة بالحد من صلاحية السلطات الأخرى. ثالثاً، وقف العديد من أصحاب الأملاك والتجار في مقدمة هذه الصراعات. فقد موّلوا الحملات وقادوها لإلغاء شرعية الحكم القائم على نزوات الحكام ومنعه.

لماذا لم يجرِّب العالم الإسلامي مثل هذه التطورات ألا بعد تأخر طويل، وبشكل جزئي فقط؟ لماذا تأسس أول برلمان في الشرق الأوسط -البرلمان العثماني في اسطنبول- عام 1876 فقط، وتحت التأثير الغربي؟ لماذا بقيت الضرائب، في مطلع القرن التاسع عشر، عشوائية نسبياً والملكية الخاصة غير مصانة بشكل عام، وظلت البيروقراطية الحكومية أساساً امتداداً لشخص الحاكم (إينالجيك، 1994، الفصل 1 والفصول 3-6؛ إمبر، 2002، الفصل 4؛ فيندلي، 1989، الفصل الثاني)؟ تكمن أجزاء بالغة الأهمية من الإجابات في الآليات التطورية التي ذكرت آنفاً.

إن حكم القانون هو سلعة أو خدمة عامة. وبمنطق الفعل الجمعي، سيميل الناس نحو العزوف عن المساهمة في التدابير المصممة لتقويته، إلا إذا كانت لديهم مصلحة هائلة في النتيجة (أولسون، 1971). لذلك، بقدر ما كانت الشريعة الإسلامية لا تشجع على ظهور شركات كبيرة ودائمة، فلا بدّ أنها أعاقت كذلك تطور الحريات السياسية والاقتصادية. عدد قليل جداً من التجار الصغار نسبياً كان من الممكن أن تكون لهم مصلحة شخصية كافية لإرساء دعائم الديمقراطية أو في توفير حقوق ملكية قوية للملكية، على نحو يدفعهم للمشاركة في النضال من أجل تحقيق تلك الأهداف.

أسهم نظام الوراثة الإسلامي في هذا التقييد. فقد قام بذلك، بدايةً، من خلال إبقاء الشراكات صغيرةً، مما جعل الثروة التجارية محدودة. ثانياً،

أدى إلى تفتيت الثروات الخاصة المكتسبة، رغم العقبات، من خلال الشراكات المتزامنة والمتتالية. في العادة يكون للتاجر الناجح غالباً مجوعة من الزوجات ينجب منهن عدد كبير من الأبناء والبنات، وهو أمر كان من شأنه زيادة احتمالية تفتيت ثروته إلى أجزاء أصغر. ثالثاً، القيود الصارمة والقاسية على حريات الوصايا شجعت الناس على حماية مواردهم من خلال وضعها في الأوقاف، التي كانت بدورها تكبح الحوافز على النضال من أجل الحقوق الفردية.

لقد قامت بعض خصوصيات نظام الأوقاف بتعقيد هذه العوائق التي تحول دون تعزيز الحقوق الفردية. العقارات، على خلاف الثروة التجارية، يمكن الحفاظ عليها سليمة داخل الأوقاف. وعلى هذا الأساس، قد يتوقع المرء أن يوفر الوقف أساساً اقتصادياً للتحالفات الخاصة التي تهدف إلى الحد من سلطة الحكام. لكن وجوب إتباع رغبات المؤسس بشكل حرفي حدّ من فرص توجيه الموارد نحو القضايا السياسية العامة. إضافة إلى ذلك، كان المتولّون والمستفيدون الآخرون من الوقف يفتقرون إلى الحاجة الماسة إلى تعزيز الحقوق الاقتصادية الشخصية، والسبب بالضبط هو أن مواردهم قد وُضِعَت مسبقاً في مأمن من الضرائب أو المصادرة. بعبارة أخرى، فإن نظام الأوقاف قد كَبحَ المطالبة بحماية حقوق الملكية المحمية بشكل دستوري، من خلال حض الأفراد على الدخول في هياكل مكنتهم من المحافظة على بعض ثرواتهم. بالتالي أصبح نظام الأوقاف، شأنه شأن نظام الوراثة السائد، فخاً مؤسساتياً. بطبيعة الحال لو كان نظام الوراثة الإسلامي أكثر مرونة، أو أكثر ميلاً وعوناً على الحفاظ على سلامة الثروات، لما أصبح نظام الوقف شائعاً على هذه الصورة الكبيرة أصلاً، ولكانت المصالح الشخصية المكتسبة التي تؤمن الحماية للنظام أضعف بالقدر نفسه.

من المعروف أن الحكومة ذات اليد المقيدة، وحقوق الملكية المحمية على نحو قانوني، والضرائب المتوقعة المعقولة، هي التي تحفز النمو الاقتصادي. لذلك ليس من المستغرَب أن تجد إحدى أهم الدراسات التجريبية التي تبين محدِّدات صنّاع القرار في الأداء الحكومي المعاصر أن البلدان ذات الكثافة المسلمة تُظهر أداء حكومياً متدنياً (لابورتا، لوبيز- دي- سيلانيس، شلايفر وفيشني، 1999). في البيئات الاقتصادية الحرجة كانت هذه البلدان جميعاً تُحكَمُ بالقانون الإسلامي، حتى القرن التاسع عشر على الأقل، وفي بعض الحالات حتى عهد قريب. وكما سبق أن رأينا، فإن خصائص معينة في الشريعة الإسلامية، والتي كانت جميعاً موجودة قبل أن يصبح الشرق الأوسط متأخراً بوقت طويل، كرست مجموعة من العمليات التي طال عليها الأمد والتي أخرت التحسينات في الحوكمة.

كما وجدت أدبياتٌ أخرى ذات صلة بالموضوع اختلافات منهجية في الممارسات الاقتصادية بين البلدان التي كان نظامها القضائي يقع تحت تقليد القانون العام common law، الإنجليزي الأصل، والبلدان التي كان نظامها القضائي يقع تحت تقليد القانون المدني civil law، الذي تعود أصوله إلى الرومان ويعتمد بشكل كبير على القوانين والمنظومات القانونية الشاملة (لابورتا، لوبيز- دي- سيلانيس، شلايفر وفيشني، 1998). إن القانون الإسلامي لا ينسجم بصورة مريحة مع أي من التقليدين. كما أن القوانين المبنية على القرآن بشكل صريح، كقانون الوراثة، تشبه تقليد القانون المدني. لكن مع ذلك، فإن جزءاً صغيراً فقط من القوانين الإسلاميةّ ذات الصلة بالتطور الاقتصادي مستمد من القرآن؛ على سبيل المثال، لم يذكر القرآن شيئاً عن الشراكات ولا عن الأوقاف، ناهيك عن تحديد كيفية عملها. لقد

نشأت العديد من هذه المؤسسات بشكل تدريجي، حيث كانت أجيال من القضاة تعمل على إعادة تفسير الممارسات المعمول بها، تماماً مثلما يطور قضاة القانون العام القوانين ويعدّلونها ويوسّعونها أثناء فضّهم لبعض النزاعات أو القضايا المحددة (زبيدة، 2003، وخصوصاً الفصل الثاني؛ مقدسي، 1999). بالتالي فإن الاستنتاجات الواردة في هذا المقال تفترض ضمناً أن جوهر النظام القانوني مهم في تطوره مثل أهمية نقاط التلاقي بينه وبين القانون العام والقانون المدني. ربما تعمل المصائد أو الفخاخ المؤسساتية على منع التطور القانوني في البيئات التي تحكمها القوانين المفروضة من الأعلى، على نحو مركزي؛ كذلك فإنها يمكن أن تفعل ذلك في البيئات التي يبتّ فيها القضاة في القضايا بطريقة لا مركزية مع وجود فرص لحصول تغيير تدريجي.

ظهور الأقليات

بحلول القرن الثامن عشر، كانت أوروبا الغربية بصورة هائلة أفضل تجهيزاً واستعداداً لحشد وتجميع رؤوس الأموال مما كانت عليه الحال في الشرق الأوسط. وكانت المشاريع التجارية والمالية الغربية أكبر منها بكثير، وأكثر تطوراً، وأطول عمراً. كما كانت المحاكم الغربية أكثر استعداداً للتعامل مع النزاعات التي تقع بين المؤسسات الحديثة. ولكن ما من شيء، حتى ذلك الحين، يفسر السبب وراء بروز الأقليات الدينية الرئيسية في الشرق الأوسط وتطورها من الناحية الاقتصادية مقارنة بالأغلبية المسلمة، في الوقت الذي أصبح فيه الشرق الأوسط متأخراً بشكل واضح. إن فهم سبب قيام الجماعات المحلية من اليونان والأرمن واليهود بقفزات اقتصادية قوية في ذلك المنعطف التاريخي بالذات يتطلّب الانتباه إلى الاختلافات في الحقوق والامتيازات القانونية بين الجماعات المختلفة.

ففي ظل الشكل المميز للتعددية تحت القانون الإسلامي، كان بمقدور كل من المسلمين وغير المسلمين القيام بالأعمال التجارية تحت لواء القانون الإسلامي وتقديم الشكاوى للقاضي المسلم للبتّ في نزاعاتهم. لكن غير المسلمين هم فقط الذين كانوا مخولين بإحالة قضاياهم إلى المحاكم غير الإسلامية للبت فيها على أيدي قضاة غير مسلمين. قبل القرن الثامن عشر، وفي ما يتعلق بالقضايا التي تخصنا في هذا المقام، كان يغلب على الأقليات ممارسة حقها في اختيار القانون على نحو يجعلها تفضل القانون الإسلامي. هناك ثلاثة أسباب وراء هذا النمط من التصرفات. أولاً، حيث أن قرارات المحاكم الإسلامية كانت تُفرَض بقدر أكبر من المصداقية والموثوقية، كان المواطنون المسيحيون واليهود محفزين لتسجيل شكاواهم المتعلقة بالملكية وعقود الائتمان والشراكات أمام القاضي المسلم. ثانياً، كان القانون الإسلامي يؤمن امتيازات لا يستهان بها لبعض المجموعات الخاصة. على سبيل المثال، وجدت النساء اليهوديات والمسيحيات أن نظام الوراثة الإسلامي كان جذاباً بالنسبة إليهن، من حيث أنه يمنح البنات والزوجات حصصاً إلزامية من كل عقار أو ملك. بالمثل، كان الشركاء في الأعمال التجارية يتمتعون في ظل القانون الإسلامي بحريات واسعة نسبياً في تحديد حصص الأرباح. لذلك لم يكن من المستغرَب أن هناك موضوعاً ثابتاً فيما يروى عن الحياة الاقتصادية لليهود تحت ظل الحكم الإسلامي هي تلك المتعلقة بالأحبار الذين يشتكون من التجار الذين يقومون بأعمالهم التجارية «بأسلوب المسلمين» (غويتين، 1999، الفصل 6؛ شمويليفتش، 1984، الفصل 2). ثالثاً، إن خيار القانون، بالنسبة لغير المسلمين، لا ينتهي مع الاتفاقية التي تُبرم تحت النظام القانوني غير الإسلامي؛ فمن يكون طرفاً في

مثل هذا العقد يستطيع أن يختار، في أي وقت، إعادة التفاوض بشأنه أمام محكمة إسلامية. وتبعاً لذلك، كانت العقود التي تُبرم خارج النظام القضائي الإسلامي تفتقر إلى المصداقية الكاملة. كانت الجماعات المسيحية واليهودية تستخدم الضغوط الاجتماعية للحد من التحولات أو التقلبات الانتهازية في السلطات القضائية. لكنها لم تستطع القضاء على تهديد الانتهازية، وهذا هو السبب في فإنهم عملوا جاهدين على التنبؤ بالتحديات في ظل القانون الإسلامي. بالتالي عند تقسيم العقارات أو الأملاك، عادة ما كانت العائلات غير المسلمة تعطي النساء حصصاً كبيرة بما فيه الكفاية لتحُول دون قيامهن بطلب التسوية بموجب القانون الإسلامي. كان يغلب على محاكم الأقليات قبول مثل التعديلات التي من هذا القبيل، لأن البديل كان اللجوء للمحاكم الإسلامية على نحو أكبر.

إذن كانت الأقليات الدينية في المنطقة، قبل القرن الثامن عشر، تدير في العادة استثماراتها وقروضها وتعاملاتها التجارية في إطار النظام القانوني للأغلبية المسلمة. وبناء عليه فإن هذه الأقليات، شأنها في ذلك شأن المسلمين استمتعت بامتيازات القانون الإسلامي وتحملت جوانبه السلبية. تتفق هذه الملاحظة مع غياب الفجوات الكبيرة في الأداء الاقتصادي ضمن الجماعات الدينية الرئيسية. كذلك فإن الاشتراك في الممارسات القانونية كانت له تبعات ديناميكية بعيدة الأمد. فمن ناحية، كان غير المسلمين، كما هي الحال مع المسلمين، يجدون أن من الصعب تجميع الثروة الخاصة والحفاظ على المشاريع التجارية الناجحة إلى أكثر من جيل واحد. ومن ناحية أخرى كان من الممكن أن يظل غير المسلمين، شأنهم في ذلك شأن المسلمين، يفتقرون إلى الحوافز التي تدفعهم لتطوير مؤسسات كبيرة ومعقدة.

ومع النهضة الاقتصادية في الغرب، تحولت التعددية القانونية الإسلامية من عائق للتحديث الاقتصادي إلى وسيلة لتَقدُّم الأقليات (كوران، 2004أ). على وجه الخصوص، بدأ اليهود والمسيحيون الشرق أوسطيون باستخدام حقهم المعهود في اختيار القانون للاستفادة من الأنظمة القانونية الغربية. من العوامل التي سهلت هذه الاستفادة من الأنظمة القانونية الغربية هي أن التجار الغربيين كانوا منذ زمن بعيد يتمتعون بامتياز فضّ نزاعاتهم الداخلية في محاكم تابعة للقنصليات المحلية؛ كذلك بدأت هذه المحاكم بتقديم خدماتها لغير المسلمين من أهل الشرق الأوسط. وبالتالي فإنه منذ أواخر القرن الثامن عشر فصاعداً قام مئات الآلاف من غير المسلمين، بمن فيهم التجار والمموّلين، بتغيير منطقة الاختصاص القضائي من خلال الحصول على الوضع القانوني للمواطن الغربي، لقاء رسم معين. نتيجة لذلك أصبح من حقهم الاستفادة من التخفيضات والإعفاءات الضريبية الغربية، المكتسبة من خلال المعاهدات الثنائية المعروفة بـ «التنازلات». كما اكتسبوا أيضاً حق الوصول إلى المحاكم القنصلية التي كانت تعمل في أجزاء كثيرة من الشرق الأوسط، بما فيها جميع المراكز الاقتصادية الرئيسية. في البداية، كانت القدرة على استخدام هذه المحاكم القنصلية مقتصرة على القضايا التي لا تشتمل على المسلمين. لكن في النهاية، حين أخذ ميزان القوى العسكرية بين الشرق الأوسط والغرب يميل لصالح الغرب، تمكّن الدبلوماسيون الأوروبيون من تليين المبدأ القديم جداً الذي يمنع محاكمة المسلمين في محاكم غير إسلامية. ثم أصبح المعيار أن يُنظر في جميع القضايا التي تشتمل حتى على مواطن غربي واحد، أو شخصاً يتمتع بالحماية، في محكمة قنصلية. كذلك تقلص خطر التحوّل الانتهازي للسلطة القضائية، بالنسبة لغير المسلمين على الأقل، حين بدأت قوة السفارات الأجنبية

تكتسب القوة التي تمكنها من أن تحول دون مثول مواطنيها والذين يتمتعون بحمايتها أمام المحاكم الإسلامية.

استمد مسيحيو ويهود الشرق الأوسط امتيازات ملموسة من المنظومات القانونية الغربية. وصار بإمكانهم حينئذ عقد الاتفاقيات التي تتضمن العديد من الصيغ التنظيمية الجديدة، بما فيها الشركات الساهمة والمؤسسات التجارية. وأصبح بوسعهم استخدام البنوك الحديثة، وشراء التأمين دون التخوف من خطر قيام قاضٍ برفض العقد لأنه مُناف للأخلاق وباطل قانونيا. وبحلول أواخر القرن التاسع عشر، كان تقريباً جميع المصرفيين ووكلاء شركات التأمين في الشرق الأوسط إما مغتربين غربيين، أو من أهل البلاد من غير المسلمين الذين يعملون تحت نظام قانوني غربي. كذلك كان الممثلون المحليون للشركات الغربية يؤخذون بصورة حصرية تقريباً من هاتين المجموعتين. كانت أكبر الشركات والأعمال التجارية وأكثرها ربحية، في المراكز التجارية الرئيسية، مثل سالونيكا واسطنبول وإزمير وبيروت والإسكندرية، تملكها وتديرها الأقليات الدينية على نحو لا يتناسب مع نسبتها إلى عدد السكان. إضافة إلى ذلك، فإن البنوك الغربية وشركات الشحن والتجار صاروا يفضلون الآن التعامل مع الأقليات الدينية على التعامل مع المسلمين، وذلك إلى حد كبير لتجنب الدعاوى القضائية في المحاكم الإسلامية.

وبحلول أواخر القرن التاسع عشر، أخذ العديد من المصنّعين والتجار والمموّلين المسلمين يُدركون المعوقات الهائلة التي تواجههم بسبب الشريعة الإسلامية. فأدركوا أن البنى التحتية القانونية القديمة في المنطقة كانت تحول دون ظهور مؤسسات تتسم بالديمومة وأعاقت تراكم رأس

المال. كما لاحظوا أن المحاكم الإسلامية لم تكن مؤهلة للنظر في القضايا التي تشتمل على تقنيات تجارية أو أشكال مؤسساتية حديثة التطور. بالرغم من ذلك، فإن الغالبية العظمى منهم، باعتبارهم أفراداً ظلوا عازفين عن الانفلات من التقاليد القانونية التي تعود إلى الفترة الأولى من الإسلام. بالتالي من الناحية العملية لم يسعَ أي من المسلمين للحصول على أي حماية قانونية أجنبية. وعلى كل حال، كان القناصل الأجانب يتخوفون من حماية المسلمين، خوفاً من نشوب صراع دبلوماسي.

بالنسبة للمسلمين، كانت الاستجابة الممكنة الوحيدة للخسائر المتزايدة في استثماراتهم وتعاملاتهم هي توسيع الأنظمة القانونية التي يستطيعون في ظلها القيام بالأعمال التجارية. جاءت أولى الإصلاحات الرئيسية في منتصف القرن التاسع عشر مع تأسيس المحاكم التجارية المختصة في اسطنبول والقاهرة والإسكندرية. وحيث أن هذه المحاكم كانت مخولة بالنظر في القضايا دون اعتبار للانتماء الديني ووفقاً لمنظومة قانونية تجارية منقولة في معظمها عن فرنسا، فإنها من الناحية العملية ضيّقت من الاختصاص القضائي للمحاكم الإسلامية التقليدية، وشكلت بذلك سابقة للمزيد من عمليات التقليص اللاحقة. وفي بعض المناطق، ابتداءً بالجمهورية التركية في العشرينيات من القرن العشرين، أُلغي العمل بالشريعة الإسلامية بمجملها. أما في الأماكن التي استمرت فيها، كما هي الحال في البلدان العربية التي كان حكامها دائمين بالوراثة، فقد جرى تحويرها وتعديلها إلى حد التغيير التام لملامحها في المجالات التي نعالجها هنا (كومير – عبيد، 1996؛ ويلسون، 1983). في الوقت الحاضر تُعتبر الشركة أو المؤسسة، في معظم أنحاء الشرق الأوسط، شكلاً تنظيميا مقبولاً ومألوفاً. كما أن عقود التأمين هي الآن نافذة من الناحية القانونية. وأصبحت البنوك

جزءاً لا يتجزأ من كل الأنظمة الاقتصادية. كما أن التعامل بالفوائد من الأمور العادية الآن، على الرغم من أن هذه الفوائد، في بعض البيئات والأماكن، تتنكر بزي «عمولات» أو «رسوم».

استمرار تأخر الشرق الأوسط

بالنسبة للشرق الأوسط، كما هي الحال في سائر أنحاء العالم غير الغربي، كان التحول الاقتصادي في الغرب عبارة عن مشكلة مزعجة ومثيرة للقلق وفي الوقت نفسه فرصة ذهبية. فهو من ناحية مهّد الطريق أمام مجموعة كبيرة من التحديات العسكرية والسياسية والثقافية. ومن ناحية أخرى، مكّن المنطقة من تحديث نفسها على عجل من خلال استعارة المؤسسات التي تطورت ببطء على مدى عدة قرون في الغرب بصورة متقطعة على غير انتظام. لذلك، قد يبدو أن تأخر الشرق الأوسط كان يمكن التغلب عليه بسرعة من خلال استقدام المؤسسات أو نقلها. مع ذلك، حتى وإن كانت عناصر رئيسية للبنية التحتية الغربية قد تم تبنيها من قبل، فإن المنطقة برمتها تظل متأخرة. ما هو السبب في أن عملية اللحاق بركب الدول المتقدمة كما نرى هي أمر في غاية العسر والصعوبة؟

يوجد فرق بين استقدام وزرع منظومة قانونية أو مؤسسة وغرسها، وبين الاستيلاء التام على النظام الاجتماعي الذي أنتجها. يعتمد أداء المنظومة القانونية على الأعراف، وعلى المؤسسات التكميلية الأخرى، وعلى قدرات المجتمع الذي وضعها قيد الاستخدام (نورث، 1990، الفصل 5؛ بلاتو، 2000، الفصول 5-7). لنأخذ مثلاً تأسيس المحاكم التجارية، الذي بدأ في خمسينيات القرن التاسع عشر، والتي صُممَت وفق النموذج الفرنسي. القضاة الذين عينوا في المحاكم التركية والمصرية لم يصبحوا متمكنين من

تطبيق المنظومة التجارية الفرنسية بين ليلة وضحاها، واحتاج الأمر إلى بعض الوقت لتدريب المحامين الأكفاء. بالمثل فإن المعايير المحلية للإنصاف، والمسؤولية وسلامة الإجراءات لم تتغير على الفور.

إن فكرة إلقاء المسؤولية عن العوامل الخارجية السلبية على عاتق شخصية اعتبارية، بدلاً من إلقائها على شخصيات أو مجموعات طبيعية، لم تضرب بجذورها في الثقافة القانونية للمنطقة إلا بصورة بطيئة. كما أن مصدراً آخر من مصادر الجمود كذلك كانت الجهود التي استغرقت قروناً للتغلب على تصلب نظام الأوقاف بفعل السبل غير المشروعة. أنتجت هذه الجهود ثقافة تتسم بالفساد والمحسوبية، وهي التي تعمل الآن على تقويض الحملات الرامية إلى تعديل وتقوية سيادة القانون. إن هذه السمات السلبية هي التي أثّرت، على وجه الخصوص، على تطبيقات القانون التجاري المستقدم أو المنقول. إذا استمرت المحسوبية والفساد القضائي في الانتشار الواسع إلى يومنا هذا، فإن بعض السبب في ذلك يعود إلى أن موظفي الدولة اعتادوا على إضفاء الطابع الشخصي التبادلات التي تشتمل على شخصيات اعتبارية.

إن تفشي الفساد واضح في «مؤشر تصورات الفساد» الذي تصدره منظمة الشفافية العالمية، وهي منظمة ترصد مناخ العمل التجاري في أغلب البلدان الرئيسية. وبحسب هذا المؤشر، يَعتبرُ رجالُ الأعمال الفساد مشكلة بالغة الأثر في الشرق الأوسط مقارنة مع أوروبا الغربية. فعلى مقياس من الصفر إلى العشرة، يمتد من الحكومة «الأقل نزاهة» إلى الحكومة «الأكثر نزاهة»، تلقت البلدان الخمسة الأكثر كثافة سكانية في أوروبا (فرنسا، ألمانيا، إيطاليا، إسبانيا والمملكة المتحدة)، درجة بلغت في المتوسط 7.1 عام 2003، في

مقابل درجة مقدارها في المتوسط 3.1 لمصر وإيران وتركيا (منظمة الشفافية العالمية، 2003). [من الواضح إذن] أن تعديل ثقافات الأعمال في المنطقة أصعب بكثير من إعادة صياغة القوانين الشكلية.

ولأن الشرق الأوسط قد بدأ بالتحول نحو الحداثة دون مجتمع مدني قوي، فإن الدولة هي التي أخذت زمام الأمور في العديد من القطاعات الاقتصادية التي كانت قد تطورت –في الغرب– من خلال مبادرات لا مركزية من قبل القطاع الخاص. لقد تعرّضت برامج التنمية المتمركزة حول الدولة والشائعة في المنطقة لانتقادات كثيرة، وغالباً ما كانت الانتقادات مبررة، وذلك لأنها حدّت من دور المؤسسات الخاصة. مع ذلك، فإن الدولة المركزية ازدادت شيوعاً لأن الدول التي تشكلت بعد الحرب العالمية الأولى كانت لها قطاعات خاصة ضعيفة أصلاً؛ وأن هذا الضعف نفسه كان من مخلفات ممارسات نظام الوراثة الإسلامي. ومهما كانت فوائد برامج التنمية المتمركزة بيد الدولة، فإنها عملت على تعزيز العجز السائد المجتمع المدني. علاوة على ذلك ، قامت هذه البرامج أيضاً بتغذية التشكيك في المعارضة المنظمة، واللامركزية السياسية؛ وهما أمران ضروريان للتقويم الذاتي والابتكار.بالتالي فإن شيوع الحكم الفردي الاستبدادي في المنطقة يعتبر من بين التركات المستمرة للقانون الإسلامي التقليدي.

حالة التأخر الاقتصادي المزمن نفسها خلقت عقبات في طريق الإصلاح. فحيث أن هذه الحالة جعلت المنطقة بصورة مزمنة عرضة للتدخل الأجنبي، وجعلت كثيراً من البلدان معتمدة أكثر فأكثر على الحماية الأجنبية، نشأت حالة من الرضا والتهاون أمام الحكم الاستبدادي. التفسير المنطقي الكامن وراء ذلك هو أن الخطوات المتخذة نحو الديمقراطية، من

خلال تعريتها للانقسامات السياسية الخفية سابقاً والتي تستثير المزيد التدخل الأجنبي – ربما تتسبب بعدم الاستقرار السياسي، وفي المحصلة، الانهيار اقتصادي.

ومن خلال الآليات التي نوقشت آنفاً، فإن العديد من المؤسسات الإسلامية عملت على إعاقة تراكم رؤوس الأموال الخاصة، ولا سيما لدى المسلمين. وعند بداية القرن العشرين، كانت جميع المؤسسات التجارية الكبرى في الشرق الأوسط تقريباً مملوكة إما للأجانب أو لأبناء الأقليات الدينية المحلية. ومع رحيل معظم أصحاب المشاريع المذكورين جراء الحركات القومية المنحازة للمسلمين، ومع حركة التبادل السكاني (وأهمها التبادل السكاني بين اليونان وتركيا عامي 1922–1923)، والهجرات المرتبطة بتأسيس إسرائيل ورفض العرب لها، كانت القطاعات الخاصة في الشرق الأوسط الإسلامي تقوم بتجميع رؤوس الأموال المادية والبشرية من قواعد واطئة.

لا شيء في هذه الدراسة يؤكد الافتراض السائد في الكتابات المعاصرة حول محنة الشرق الأوسط بأن الإسلام معادٍ للتجارة، أو أنه يعمل على تثبيط خلق الثروات، أو أنه ينشر اللاعقلانية. على الرغم من أن الإسلام، شأنه شأن الأديان الأخرى، يحمل بين طياته بعض العوامل المعادية للإنتاجية والكفاءة الاقتصادية، إلا أن هذه العوامل لم تشكل عائقاً مطلقاً للنمو الاقتصادي أو الابتكار. ويمكن بسهولة رؤية هذا الأمر عند دراسة مجمل التاريخ الاقتصادي للشرق الأوسط منذ ظهور الإسلام، ومقارنة ذلك بالربع الأخير من الألفية الأخيرة، إذا ما أخذناه بمعزل عن ذلك التاريخ. يجدر التذكير بأن هذه المنطقة لم تُصنَّف إلا منذ عهد قريب بالـ«المتأخرة». إن ما جعل الشرق الأوسط يتأخر من الناحية الاقتصادية

ليس فقط هو أن البنى التحتية القانونية التي أنتجها أصبحت جامدة أساساً، بل لأن القدرات والإمكانيات المؤسساتية في الغرب، المشابهة ولكن غير المطابقة للمؤسسات في الشرق، كانت تحمل في طياتها بذور الحداثة الاقتصادية. وبالمثل فإن المسلمين الشرق أوسطيين تخلفوا عن ركب غير المسلمين في المنطقة لأن غير المسلمين وجدوا من السهولة بمكان أن يتجاوزوا العقبات الاقتصادية الراسخة في ذلك الجمود، ربما كنتيجة غير مقصودة للقانون الإسلامي ذاته، ومن ثم أخذوا بالاستفادة من عوامل التقدم التي وُلِدت في أماكن أخرى.

لقد أسهمت الإخفاقات الاقتصادية في المنطقة، مقرونة بما يصاحب ذلك من حالات عدم الاستقرار السياسي، في ظهور الحركة الإسلامية – أي الحركة الدولية المتناثرة التي تهدف إلى سيادة الإسلام التقليدي من خلال تحصين المسلمين ضد التأثيرات التحويلية للعولمة. لكن ما يثير الاستغراب أن الإسلامويين يتوقون إلى استعادة العلاقات الاقتصادية لمرحلة ما قبل الحداثة في مجالات معينة دون غيرها. يبدو أنهم لا يختلفون كثيراً مع المؤسسات أو الشركات المساهمة، أو أسواق الأوراق المالية، أو نظم المحاسبة الحديثة، من بين مستجدات أخرى اقتصادية في القرنين الماضيين. تركز معارضتهم للاقتصاد الحديث على بعض القضايا المفضلة لديهم: مثل لا أخلاقية الفائدة والتأمين، عدم عدالة بعض حالات عدم المساواة، والقدرة التدميرية للإعلانات التجارية غير الخاضعة للتنظيم الحكومي، والنزعة الاستهلاكية. وحتى في هذه القضايا، ينقسم الإسلامويون فيما بينهم، فيظهر بعضهم قبولاً للممارسات الحديثة التي يرفضها الآخرون لأنها غير إسلامية (حنيف، 1995؛ كوران، 2004ب). مع ذلك، فحتى الإسلامويين المتشددون المناوئون للحداثة لم يحققوا نجاحات ملحوظة في

إلغاء مفعول الإصلاحات الاقتصادية الماضية. إن الإسلاموية مؤذية للتطور بطريقتين رئيسيتين: فهي حين تعمل على تنشئة وتغذية جانب اللُّبس السياسي، فإنها تقلل من الاستثمار؛ كما تحفز كذلك قادة الأعمال وصناع القرار، بمن فيهم العلمانيين، على تجنب الخطط التي يمكن أن قد تعرضهم لتهمة التكفير، وهو أمر من شأنه تقليل التجريب وتثبيط الإبداع.

من بين المؤسسات التي وصفت في هذا المقال على أنها عقبات للحداثة الاقتصادية الذاتية في البلدان الإسلامية والتي ما تزال سارية إلى حد كبير هي نظام الوراثة الإسلامي. حتى في البلدان التي ألغت العمل بالشريعة الإسلامية بدرجة أو بأخرى، فإن لأسس نظام الوراثة السائد فيها قواسم أساسية مشتركة مع النظام الإسلامي التقليدي، بما في ذلك القوانين التي لا تجيز حرمان الأقارب من الإرث. لكن حيث أن المؤسسات التجارية والشركات المساهمة هي الآن خيارات تنظيمية متوفرة على نطاق واسع، فإن نظام الوراثة الإسلامي لم يَعُد يشكل مشكلة فيما يتعلق باستمرارية المشاريع التجارية أو طول أمدها. فإن كان لممارسات الوراثة المذكورة أية تأثيرات سلبية اليوم، فهي تتجلى في مراقبة مدراء الشركات وتجزئة الأراضي الزراعية إلى قطع صغيرة. وربما تؤدي إلى تعقيد مشكلة الوكيل-الموكل principal-agent problem، الكامنة في الشكل التنظيمي للمؤسسة التجارية، لأنها حين تقسم المساهمات الكبيرة إلى أجزاء صغيرة، فإنها بذلك تُحبط البواعث على مراقبة إدارة الشركة. كما أنها تجزأ الأراضي الزراعية إلى مزارع صغيرة غير مجدية اقتصاديا؛ على الرغم من أن جوانب عدم الكفاءة الناتجة عن هذا التقسيم يتم تخفيف حدتها من خلال أسواق الأراضي التي تعيد تجميع الأراضي المقسمة.

إن التفسيرات السابقة تحمل رسالة تشاؤمية وأخرى تفاؤلية على حد سواء. ولنبدأ بالأخبار السيئة، إذ أنه لا يمكن رفع الشرق الأوسط من حالة التأخر الاقتصادي في المدى القريب. حتى وإن قُدّرَ لجميع السياسات الحكومية السيئة التخطيط في المنطقة أن تختفي اليوم، فإن القطاعات الخاصة ستحتاج إلى عقود طويلة من الزمن لتتطور. أما الأخبار السارة فإن الإصلاحات الاقتصادية ممكنة التحقيق دون معارضتها للإسلام كدين. ومهما كانت نتائج الصراعات الجارية حول تفسيرات الإسلام في المجالات الأخرى -التعليم وحقوق المرأة وحريات التعبير- فإن المؤسسات الاقتصادية الرئيسية للرأسمالية الحديثة قد تمت استعارتها منذ وقت ليس بالقصير مما جعلها تبدو غير أجنبية، لذا أصبحت مقبولة ثقافياً، حتى لدى الإسلاموي المضاد للحداثة. إضافة إلى ذلك، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار التقليد الإسلامي الطويل في تقييد الدور الاقتصادي للحكومة، فليس هناك من تعارض أساسي بين الإسلام والنظام الاقتصادي الذي يعتمد بالدرجة الأولى على المشاريع التجارية الخاصة.

* * *

المراجع

1. إمبر، كولن. 2002. الإمبراطورية العثمانية، 1300–1650: بناء القوة. نيويورك: بالغريف.
2. أولسون، مانكور. 1971. منطق الفعل الجمعي: الخدمات العامة ونظرية الجماعات. كيمبردج، ماستشوستس: مطبعة جامعة هارفارد.
3. أوين، روجر. 1993. الشرق الأوسط في الاقتصاد العالمي، 1800–1914. لندن: آي. بي. توريس.
4. إينالسك، خليل. 1994. «الدولة العثمانية: الاقتصاد والمجتمع، 1300–1600»، في التأريخ الاقتصادي والاجتماعي للإمبراطورية العثمانية 1300–1914. هاليل إينالسك ودونالد كواتيرت. نيويورك: مطبعة جامعة كيمبردج، الصفحات: 9–410.
5. باورز، ديفيد إس. 1990. «نظام الوراثة الإسلامي: مقاربة اجتماعية – تاريخية»، في قانون العائلة الإسلامي. شبلي الملاط وجين كونورز، محررون. لندن: غراهام وتروتمان، الصفحات: 11–30.
6. بلاتو، جان–فيليب. 2000. المؤسسات، الأعراف الاجتماعية، والتنمية الاقتصادية. أمستردام: هاروود.
7. بلاتو، جان– فيليب وجان ماري بالاند. 2001. «الإرث المنقول إزاء التقسيم المتساوي: منظار مقارن يركز على أوروبا وشمال إفريقيا»، في الحصول على الأرض، الفقر الريفي، والإجراءات العام. إلين دي جانفري، غوستافو غورديللو وجان ماري بالاند، محررون. أوكسفورد: مطبعة جامعة أوكسفورد، الصفحات: 27–67.
8. بيرمان، هارولد جيه. 1983. القانون والثورة: تكوين التقليد القانوني الغربي. كيمبردج، ماستشوستس: مطبعة جامعة هارفارد.
9. توكوفيل، أليكسس دي. 1945 [1840]. الديمقراطية في أمريكا. هنري ريف وفيليبس برادلي، ترجمة. نيويورك: ألفريد إيه. نوف.

10. ثيرسك، جوان. 1976. «الجدل الأوروبي حول تقاليد الوراثة»، في العائلة والوراثة: المجتمع الريفي في أوروبا الغربية، 1200–1800. جاك غودي، جوان ثيرسك وإي. بي. ثومبسون، محررون. كيمبردج: مطبعة جامعة كيمبردج، الصفحات: 177–91.
11. حنيف، محمد أسلام. 1995. الفكر الاقتصادي الإسلامي المعاصر: تحليل مقارن مختار. بيتالنغ جايا، ماليزيا: إكراك.
12. دي لونغ، جيه. برادفورد وأندريه شلايفر. 1993. «الأمراء والتجار: نمو المدن الأوروبية قبل الثورة الصناعية». مجلة القانون وعلوم الاقتصاد. تشرين الأول، 2: 36، الصفحات: 671–702.
13. رودينسون، ماكسيم. 1966 [1973]. الإسلام والرأسمالية. بريان بيرس، ترجمة. نيويورك: بانثيون.
14. زبيدة، سامي. 2003. القانون والسلطة في العالم الإسلامي. لندن: آي. بي. توريس.
15. سيزاكا، مورات. 1996. التطور المقارن للشراكات التجارية: العالم الإسلامي وأوروبا، مع إشارة خاصة للأرشيف العثماني. ليدن: إي. جيه. بريل.
16. تشيزاكتشا، مراد. 2000. تاريخ المؤسسات الخيرية: العالم الإسلامي من القرن السابع حتى الحاضر. إسطنبول: مطبعة جامعة بوكازيكي.
17. شمويليفتش، أربيه. 1984. يهود الدولة العثمانية في أواخر القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر: العلاقات الإدارية، الاقتصادية، القانونية والاجتماعية كما عكست في الريسبونسا. ليدين: أي. جيه. بريل.
18. عيساوي، تشارلز. 1982. تاريخ اقتصادي للشرق الأوسط وشمال إفريقيا. نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا.
19. غودي، جاك. 1983. تطور العائلة والزواج في أوروبا. كيمبردج: مطبعة جامعة كيمبردج.
20. غويتين، إس. دي. 1999. مجتمع البحر المتوسط: موجز في مجلد واحد. بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا.

21. جينتش، محمد. 2000. (أوسمانلي إمباراتورلوغواندا ديفليت فيه إيكونومي). إسطنبول: أوتوكين.

22. فيتشنر، بولا سوتر. 1989. البروتستانتية والبكورة في ألمانيا الحديثة المبكرة. نيو هافين: مطبعة جامعة ييل.

23. فيزي، أساف إيه. إيه. 1964. مخططات القانون المحمدي. لندن: مطبعة جامعة أوكسفورد.

24. فيندلي، كارتر فون. 1989. المسؤولية المدنية العثمانية: تاريخ اجتماعي. برينستون: مطبعة جامعة برينستون.

25. كوران، تيمور. 1997. «الإسلام والتأخر: زيارة أخرى للأحجية القديمة». مجلة علوم الاقتصاد المؤسساتية والنظرية. آذار، 1: 153، الصفحات: 41-71.

26. كوران، تيمور. 2001. «تزويد الخدمات العامة في ظل القانون الإسلامي: جذور نظام الوقف وتأثيره وحدوده». مجلة مراجعات القانون والمجتمع. كانون الأول، 4: 35، الصفحات: 841-97.

27. كوران، تيمور. 2003. «الأزمة التجارية الإسلامية: الجذور المؤسساتية للتأخر الاقتصادي في الشرق الأوسط». مجلة التأريخ الاقتصادي. حزيران، 3: 63، الصفحات 414-46.

28. كوران، تيمور. 2004أ. «الارتقاء الاقتصادي للأقليات الدينية في الشرق الاوسط: دور التعددية القانونية الإسلامية». مجلة الدراسات القانونية. حزيران، 2: 33، الصفحات: 475-515.

29. كوران، تيمور. 2004ب. الإسلام وشيطان الجشع: المآزق الاقتصادية للإسلاموية. برينستون: مطبعة جامعة برينستون.

30. كومير- عبيد، نايله. 1996. قانون العقود التجارية في الشرق الأوسط العربي. لندن: كلوير لو.

31. لابورتا، فلورينسيو لوبيز-دي-سيلانيس، أندريه شلايفر وروبرت دبليو. فيشني. 1998. «القانون والمال». مجلة الاقتصاد السياسي. كانون الأول، 6: 106. الصفحات: 1113-115.

32. لابورتا، فلورينسيو لوبيز-دي-سيلانيس، أندريه شلايفر وروبرت دبليو. فيشني. 1999. «جودة الحكومة». مجلة القانون، علوم الاقتصاد والمؤسسات. آذار، 1: 15، الصفحات: 222-79.
33. مقدسي، جون إيه. 1999. «الأصول الإسلامية للقانون العام». مجلة كارولاينا الشمالية للمراجعة القانونية. حزيران، 5: 77، الصفحات: 1635-739.
34. منظمة الشفافية العالمية. 2003. «مؤشر تصورات الفساد لعام 2003». موجود في: http://www.transparency.org/cpi/2003/
35. نورث، دوغلاس. 1990. المؤسسات، التغير المؤسساتي والأداء الاقتصادي. كيمبردج: مطبعة جامعة كيمبردج.
36. هودجسون، مارشال جي. إس. 1974. مغامرة الإسلام: ضمير وتاريخ في حضارة عالمية. المجلد الثاني. شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو.
37. ويلسون، رودني. 1983. الأعمال المصرفية والمال في الشرق الاوسط العربي. نيويورك: مطبعة سانت مارتن.
38. يودوفيتش، أبراهام إل. 1970. الشراكة والفائدة في إسلام القرون الوسطى. برينستون: مطبعة جامعة برينستون.
39. يودوفيتش، أبراهام إل. 1979. «مصرفيون بلا مصارف: التجارة، الأعمال المصرفية والمجتمع في العالم الإسلامي في الشرق الاوسط»، في فجر الأعمال المصرفية الحديثة. مركز الدراسات القروسطية والنهضوية، جامعة كاليفورنيا، لوس أنجيلوس، تحرير. نيو هافين: مطبعة جامعة ييل، الصفحات: 255-73.

قراءة لنظريات المساواة والعدالة الاجتماعية(*)

قلما يختلف المفكرون حول الدور المركزي الذي تلعبه قيم العدالة في الحفاظ على نظام وانسجام المجتمعات. فلا استقرار بدون رعاية حقوق الأفراد وإعطاء كل ذي حق حقه مع القسط في وضع القواعد والعدالة في الحكم والعقاب. بيد أن اختلافا كبيرا يبرز عندما يتعلق الأمر بتعريف وتحديد العدالة وخوصا فيما يتعلق بشقها الاقتصادي أي ما يطلق عليه مصطلح « العدالة الاجتماعية ». فتحقيق العدالة الاجتماعية يقتضي توزيعا عادلا للمداخيل وثروات المجتمع على كل أفراده. ومكمن الاختلاف يتجلى في تعريف التوزيع العادل. وبعبارة أخرى، ما هو المعيار الأنسب لقياس العدالة؟إن الإجابة على هذا السؤال ليست بالأمر الهين مما أدى إلى اختلاف المنظرين والمحللين، وإلى بروز مذهبين رئيسيين. فنجد عموما مذهبا يدافع عن ما يسمى بالعدالة التوزيعية ومذهبا آخر يدافع عن العدالة الإجرائية أو التاريخية.

ماذا تعني هاتين العدالتين وما الفرق بينهما وما هي تبعاتهما الاقتصادية؟

(*) د. نوح الهرموزي أستاذ باحث بكلية الاقتصاد، جامعة ابن طفيل – القنيطرة، وعضو مؤسسة أطلس للأبحاث والدراسات الاقتصادية بواشنطن.

1. العدالة التوزيعية:

إن المدافعين عن مبدأ العدالة الاجتماعية التوزيعية يعتمدون لقياس عدالة مجتمع ما على وضعية النتائج النهائية لأفراده. وبعبارة أخرى فالعبرة لديهم بالنتائج والخواتم. فهم ينظرون إلى شكل وتوزيع الثروات والخيرات داخل المجتمع ويتساءلون عن من يملك ماذا، وليس كيف حصل فلان على ماذا؟

إن دعاة هذه النظرية لا يهتمون بمعرفة أصل الفوارق الاقتصادية والاجتماعية وأسباب عدم تكافؤ الثروات والممتلكات ولكنهم يكتفون بالتركيز على عدم مساواة هذه الثروات. فإذا كان توزيع الثروات غير متكافئ داخل المجتمع يجب عندئذ تدخل الحكومات والسلطات المركزية لتصحيح هذا الاختلال. وذلك عن طريق السياسات التوزيعية. ولهذا سميت هذه العدالة بالعدالة التوزيعية. فهذه السياسات التوزيعية أو الاجتماعية تسعى إلى تحقيق العدالة الاجتماعية وذلك من أجل» إصلاح «المجتمع الذي» اختل «بسبب اللامساواة ووجود الفوارق الاقتصادية والاجتماعية.

فدعاة المساواة يؤمنون بأن التوزيع الأخلاقي والعادل والأنسب هو مساواة المداخيل والثروات، أما عدم المساواة فدليل على غياب الإنصاف والعدالة. هذه النظريات لا تأخذ بعين الاعتبار الجهود التي يقوم بها الأفراد للحصول على ثرواتهم ولا تتساءل عن أصل هذه الثروات.

ولتوضيح نقائص هذه النظريات وسلبيات الحكم على وضعية ما من خلال نتائجها النهائية دعونا نقف عند مثال بسيط. المثال الذي يمكن أن ينطبق على هذه الحالة هو أن الطالب الجيد الذي ينال العلامة الجيدة في حين أن الطالب المقصر ينال العلامة السيئة.

فاعتبار الثروات الغير المتكافئة مسألة غير عادلة دون التساؤل عن سبب تباينها كمن يعتبر العلامات التي يحصل عليها طلبة فصل ما غير عادلة. فإذا انتهجنا منطق دعاة المساواة الذين يركزون سوى على النتائج فإن اختلاف علامات الطلاب تعتبر غير عادلة ويجب عندئذ التدخل لمساواتها. فهذا المنطلق لا يأخذ بعين الاعتبار عمل ومجهود وكد كل طالب. فكما أن من غير العدل التدخل لمساواة علامات طلاب قاموا بمجهودات مختلفة، فإنه أيضا من غير العدل التدخل لمساواة أفراد ذوي ثروات مختلفة حصلوا عليها نتيجة اجتهادهم وكدهم وتعبهم.

إن إسقاط مثال الطلبة على المجتمع يوضح لنا سلبيات الحكم على وضعية ما دون الأخذ بعين الاعتبار الأسباب التي أدت إلى نتائج غير متساوية داخل مجتمع ما. فإذا اعتبرنا أن مساواة علامات الطلبة أمر غير مقبول وغير منصف فإنه من المنطق اعتبار أن مساواة أفراد مجتمع ما يقومون بمجهودات مختلفة أمر غير عادل. ومنه يمكن القول أن عدم مساواة وضعية ما لا تعني بالضرورة عدم العدل، كما أنه لا يمكن القول أن كل محاولات المساواة إنما هي محاولات لإرساء أسس العدل والإنصاف.

إلى جانب الحكم على عدم تكافئ النتائج لقياس العدالة الاجتماعية، نجد فريقا آخر يعتبر تحقيق الحاجيات ضرورة لتحقيق العدالة الاجتماعية وأن ثروات المجتمع يجب أن توزع حسب حاجيات أفراده. فإذا كانت هناك حاجيات داخل المجتمع فإنه من الواجب تلبية هذه الحاجيات وأن من غير العدل والإنصاف تركها بدون تلبية. إذن فعلى الحكومات المركزية استعمال القسر والإكراه لإعادة توزيع الثروات وتلبية حاجيات المعوزين.

إذا تمعنا قليلا في هاته النظرية نجد أن لها نقاط ضعف وسلبيات كثيرة بالرغم من كونها جذابة وتدغذغ المشاعر.

إن الإشكال الأول يتعلق بمستوى تلك الحاجيات. فالحاجيات مفهوم «نسبي» (ذاتي غير موضوعي) يتغير بتغير الزمان والمكان ويعاد تحديده باستمرار.

ثانيا، وجود احتياج لا يعني بالضرورة إكراه الآخرين على تلبية ذلك الاحتياج. لنتوقف قليلا عند هذا المثال لنبين أنه من غير العدل والإنصاف إكراه فرد على تلبية حاجيات فرد آخر: حاجة فرد إلى كلية من أجل بقائه على قياد الحياة. فإذا لم يتبرع شخص عن طيب خاطر بكليته لإنقاذ الشخص المريض، فإنه من الإجحاف والقسوة وعدم العدل إرغام شخص آخر على إعطاء كليته للشخص المريض. ومنه فإنه من غير العدل إرغام الأفراد على تحقيق حاجيات الغير.

ولمن يعتبر تحقيق مصلحة الأغلبية ذريعة لتحقيق العدالة الاجتماعية وضرورة إعادة التوزيع نحثه على التفكير في المثال الآتي :

لنفترض مجتمعا مصغرا يتكون من ثلاثة أفراد: فرد بعينين سليمتين وفردان لا يبصران لأن عيناهما مريضتان ولا حل سوى تعويضهما بعيون سليمة. إن العدالة التي تأخذ مصلحة الأغلبية كمعيار ستدفعنا إلى استئصال عيني الفرد السليم وإعطاء العين الأولى للمريض الأول والعين الثانية للمريض الثاني. فبالتالي يصبح لدينا في هذا المجتمع المصغر فردان قادران على الإبصار وفرد أعمى بعد التدخل وإعادة التوزيع بدل فرد قادر على الإبصار وفردين أعميين قبل التوزيع. ومن ثم يمكن أن نقول بأننا حققنا مصلحة الأغلبية في هذا المجتمع !

إن هذا المثال يوضح أن التدخلية ومحاولة التوزيع وإعادة توزيع الثروات والممتلكات يمكن أن تكون له آثار كارثية على المجتمع فقد قال المنظر الفرنسي «فريدريك باستيا» أن هناك ما يرى وهناك ما لا يرى أثناء تطبيق سياسة اقتصادية.

لقد ارتبطت فكرة العدالة بفكرة المساواة وشكلت منذ فجر التاريخ، ولا تزال، المثل الأعلى لكل المجتمعات البشرية، فكم من الحروب اندلعت من أجلها وكم من ثورة قامت باسمها دون أن يبدو أن فكرة العدالة المطلقة قابلة للتحقيق.

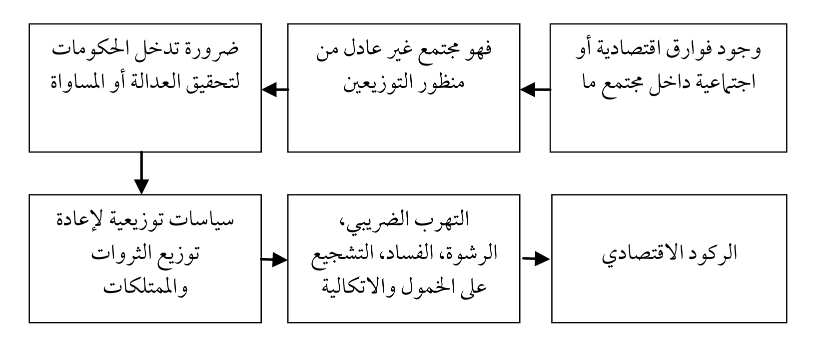
فالسياسات الهادفة إلى تحقيق العدالة التوزيعية هي سياسة براقة تذغذغ المشاعر وتجذب انتباه وتعاطف عموم الجماهير ولكن لها في باطن الأمر وعلى المدى البعيد آثار سلبية على الأفراد والمجتمعات. فالأنظمة الشمولية الشيوعية والاشتراكية التي ألقت بعشرات الملايين من الأفراد في براثن البؤس والتخلف كانت تحمل رسالة المساواة والعدالة الاجتماعية وتعد الأفراد بالرقي والازدهار.

فالعدالة الاجتماعية كانت وما تزال تستعمل كحصان طروادة لتحقيق السياسات الشمولية كما يفسر ذلك الفيلسوف «فريدريك هاييك» في كتابه «سراب العدالة الاجتماعية». ويضيف أن تدخل الدولة في الاقتصاد بذريعة تحقيق العدالة الاجتماعية سيكون سببا في اتساع الضغط الحكومي والسياسي وسيعطي للدولة صلاحيات واسعة. فالواقع يؤكد أن السياسات التدخلية تحت ذريعة تحقيق العدالة والرفاهية الاقتصاديين أدت إلى تحقيق الظلم الاجتماعي وتمركز أداة الحكم والثروات بين يد نخبة قليلة داخل المجتمع دونما اعتبار لمصلحة المواطنين. فالمعروف تاريخيا وتجريبيا كما يؤكده

منظري مدرسة » الخيار العام «(Public Choice) أن السلطة عندما لا تجد من يحكمها ويلجمها ويرسم لها حدودا واضحة فإنها تتحول إلى آلة هوجاء تستبد وتطحن كل ما تجده في طريقها. كما أن الواقع يثبت أن سياسات العدالة التوزيعية التي تتجلى في سن قوانين وتشريعات وفرض ضرائب واقتطاعات على الأفراد لا تحفز هؤلاء الأفراد على العمل والابتكار ولكنها وعلى العكس تشجع على الرشوة والفساد والتهرب الضريبي والسوق السوداء.

كما أنها تشجع على ظهور مجموعات الضغط أو اللوبيات (Interest Groups) التي تفضل الحصول على الريع (Rent seeking) وتدفع الحكومات إلى إعادة توزيع الثروات لفائدة أعضاءها.

ويمكن تلخيص أسس نظريات العدالة التوزيعية ونتائجها في البيان الأتي:



فهذه العدالة المبنية على توزيع الممتلكات وما ينتج عنها من أضرار اقتصادية أدت بالعديد من المنظرين إلى اقتراح بديل لها ألا وهو العدالة التاريخية أو الإجرائية .

2. العدالة التاريخية أو الإجرائية:

إن دعاة نظريات العدالة التاريخية ينتقدون بشدة المعايير المتبعة من طرف التوزيعيين لقياس العدالة. فهم يعيبون عليها عدم أخذها بعين الاعتبار الظروف الزمنية وأسباب نشأة الاختلافات داخل المجتمع والحكم على النتائج باستعمال مقاربةٍ ساكنةٍ (Static approach) . بينما يتساءل دعاة العدالة التوزيعية على من يملك ماذا في لحظة ما فإن دعاة العدالة الإجرائية يطرحون السؤال التالي: كيف امتلك فلان ما يمتلكه.

فهذا التيار يبحث عن معيار موضوعي لقياس العدالة ويقترح النظر إلى الإجراءات التي اتبعها الأفراد والتي مكنتهم من الحصول على الممتلكات والثروات.

فالعدالة ليست بمساواة النتائج ولكن بعدالة القواعد والإجراءات التي تؤدي إلى كسب الثروات. فإذا تكبد شخص ما عناء التعب والمخاطرة وقام بمجهودات أو ابتكارات تفوق ما قام به غيره، فإنه من العدل أن يكسب أكثر من الغير. وبعبارة أخرى فإنه من غير العدل مساواة من لا يقومون بمجهودات وابتكارات ومخاطر اقتصادية غير متساوية.

وإدراكا من منظري العدالة التاريخية بسلبيات تدخل الحكومة ووعيهم بنتائجها العكسية فقد أكدوا على الدور الذي تلعبه الحرية في تحقيق العدالة الاجتماعية، فهم يدركون أن الحكومات ما هي إلا مجموعة من الأفراد نُصِّبت من طرف الشعب (أو فرضت عليه). أفراد معرضون للخطأ ومعرضون إلى إغراءات السلطة كسائر البشر.

فواقع ممارسة السلطة المتَّسِم بالفساد والاغتناء الغير المشروع والزبونية، يذكرنا بأن هذه الحكومات لا تبحث على المصلحة العليا للبلاد ولا توزع دائما الثروات والممتلكات بالعدل.

أما في العالم العربي فواقع الحكومات المسؤولة عن توزيع الثروات بالعدل والتي حولت معظم هذه البلدان إلى ضيعات للحاكم وأعوانه فهو واقع غني عن كل وصف.

من هذا المنطلق، وباعتبار الحكم سوى على نتائج وضعية ما، معيار غير عادل فإن دعاة العدالة التاريخية يقترحون مقاربة ديناميكية (Dynamic approach) تحاول فهم أسباب الفوارق الاقتصادية والاجتماعية، وتعتبر هذه الفوارق في الممتلكات والثروات عادلة داخل إطار يؤسس لثقافة الحرية ويدافع عنها.

إن العدالة الاجتماعية تقتضي الحفاظ على الحقوق الطبيعية للأفراد (الحرية والحياة والملكية)، كما يؤكده «جون لوك»، كما تستلزم تدخلا محدودا للحكومات والسياسيين في حياة المواطنين.

«فريدريك هاييك» يؤكد أن لا عدالة بدون حرية وبدون احترام حقوق الملكية وحرية التصرف في الملك الخاص. ويضيف « ميلتون فريدمان» أن العدالة التوزيعية التي تحاول الحكومات فرضها أو تطبيقها يتعارض مع مبدأ الحرية. ويؤكد أن المجتمع الذي يحاول تضييق العدالة التوزيعية يضحي بالحرية بدون تحقيق العدالة المنشودة. أما «روبرت نوزيك» فيعتبر في كتابه الشهير «الفوضى الدولة الطوباوية» فكرة العدالة التوزيعية فكرة طوباوية. وينتقد المدافعين المعاصرين عنها وعلى رأسهم زميله الفيلسوف المشهور « جون راولز».

ويؤكد «نوزيك» أن الثروات والممتلكات أمر مشروع ومقبول أخلاقيا إذا كانت هذه الممتلكات حصيلة المبادلات الحرة والمجهودات الشخصية.

إن دعاة العدالة التاريخية يؤمنون بالمساواة. لا بمساواة النتائج ولكن بمساواة الحقوق المدنية والسياسية للأفراد دونما اختلاف في الجنس أو اللون أو الدين أو الأصول الاجتماعية. فالتوزيع غير المتساوي للثروة والممتلكات يعتبر عادلا اجتماعيا وأخلاقيا إذا تم:

1. الحصول على الملكية بطريقة مشروعة (دون سرقة أو اعتداء على حقوق الغير)

2. انتقال هذه الملكية بطريقة سليمة بين الأفراد كما يؤكده «دافيد هيوم».

وبعبارة أخرى، إذا كان المناخ السياسي والاقتصادي ملائما يحترم حقوق الأفراد ويدافع عنها ويعطي لجميع أفراد المجتمع الفرصة لمزاولة الأنشطة الاقتصادية وإمكانية الاغتناء، فإن النتائج الاقتصادية على اختلافها وتباينها تعتبر عادلة ومنصفة.

إن المقاربة التاريخية للعدالة المبنية على مبدأ الاستحقاق تدافع على ضرورة مكافأة من يستحق ويجتهد وتمنح الحوافز للأفراد من أجل العطاء وتحقيق الذات وصقل المواهب والقدرات.

خاتمة:

إن السياسات التوزيعية التي تزعم تحقيق العدالة الاجتماعية تؤثر بطريقة سلبية ومباشرة على التنمية الاقتصادية وتعطي للسياسيين ولجهاز الدولة صلاحيات واسعة للتدخل في الحياة الاقتصادية والتلاعب بالأموال العامة. كما أنها تشجع على التملص الضريبي والرشوة والتواكل وتحد من المحفزات التي تعتبر الحجر الأساس لتطور الأمم.

إن العدالة الاجتماعية تقتضي وضع نظام يحترم الحقوق الطبيعية لكل الأفراد ويدافع عن ممتلكاتهم وحرياتهم. نظام يسمح لكل الأفراد بالعمل والاجتهاد من أجل الاغتناء وتسلق المراتب الاقتصادية والاجتماعية. نظام يحد من دور الحكومات والسياسيين ويرفض السياسات التوزيعية التدخلية القسرية التي تمهد الطريق إلى الرق.

بعض المراجع

1. **دافيد هيوم** (1751) «بحث في الأخلاقيات» دار النشر أوبري، باريس. طبعة (1947).
2. **جون راولس** (1971) «نظرية العدالة» منشورات جامعة هارفارد ،هارفارد.
3. **فريدرك فون هاييك** (1976) «القانون التشريع والحرية. سراب العدالة الاجتماعية» منشورات جامعة شيكاغو، شيكاغو.
4. فريدرك فون هاييك (1944) «الطريق إلى الرق» دار الأهلية، عمان. طبعة (2007).
5. **روبيرت نوزيك** (1974) «الفوضى الدولة الطوباوية» المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس.
6. **جون لوك** (1960) «محاولة لفهم الإدراك البشري» منشورات جامعة أكسفورد، أكسفورد. طبعة (1979).
7. **ميلتون فريدمان** (1962) «الرأسمالية والحرية» منشورات جامعة شيكاغو، شيكاغو.

البقاء للأصغر(*)

الدور الجديد للدول الصغيرة في النظام العالمي

مقدمة

إذا نظرنا إلى خارطة العالم السياسية سنلحظ بكل بساطة ويُسر ذلك التباين الضخم في أحجام الدول التي تتوزع على جميع القارات مُشكِّلةً الجغرافيا السياسية لعالمنا المعاصر. فهناك دول كبيرة الحجم، كما توجد دول أخرى صغيرة، بعضها لا يكاد يُرى على الخارطة إلا بصعوبة شديدة. وإذا كان واقع الحال يُشير إلى أن أكثر الدول حضوراً في العالم هي الدول الكبيرة البالغ عددها حوالي 50 دولة، أي ربع إجمالي عدد الدول في العالم. لكن الدول الصغيرة، بالمقابل، هي الأكثر عدداً وتُشكِّل فيما بينها أكبر مجموعة من الدول على المستوى العالمي إذ يبلغ عددها 144 دولة، أي ما يوازي 75٪ من إجمالي دول العالم.

(*) محمد سيف حيدر، باحث وكاتب يمني.

ويمكن القول أن هذا التفاوت والتباين في حجم الدول يُعد، على نحوٍ أو آخر، مظهراً تقليدياً وسمة مألوفة -حتى الآن على الأقل- من سمات ومظاهر النظام العالمي الحديث الذي تبلورت كثيرٌ من معالمه ومكوناته في العصر الويستفالي، مع بزوغ الدولة القومية صاحبة السيادة كما نعرفها اليوم. فإلى جانب قلة قليلة من الإمبراطوريات والدول الكبرى، شهد العالم في بداية العصر الحديث وفرة من الدويلات الصغيرة: مثل الدوقيات والإمارات والأبروشيات، بالإضافة إلى الممالك. وكانت القارة الأوروبية وحدها تضم أكثر من 500 وحدة مستقلة تتمتع بالحكم الذاتي. وكما أوضح تشارلز تيلي فإنه مع مجيء عام 1900 كان هذا العدد قد انخفض إلى حوالي 25 وحدة فقط، إلى جانب 25 وحدة مماثلة، أو ما يقرب من ذلك، في أجزاء العالم الأخرى.

ومنذ مطلع القرن العشرين حدثت زيادة كبيرة في عدد الدول في العالم يصحبها انخفاض في حجمها. وقد وصل عدد الدول في العام 1945 إلى حوالي 50 دولة، وتضاعف إلى أكثر من 100 دولة عام 1980 ثم ارتفع إلى 150 دولة عام 1990 ليستقر على 192 دولة عام 2004 هي الدول الأعضاء في الأمم المتحدة. وبحلول منتصف العقد المقبل، يُتوقّع أن يرتفع عدد الدول في العالم إلى 200 دولة لها موقعها ومكانتها على الساحة السياسية العالمية الراهنة. صحيح أن وجود هذا الكم الهائل من الدول -كبيرة وصغيرة- ينطوي على إشكالياتٍ وتحدياتٍ حقيقية ذات مستويات وأبعاد متعددة ومعقدة للغاية، لكنه أيضاً يفتح الباب على مصراعيه لحدوث متغيرات جوهرية وفارقة تحمل في جعبتها مفاجآتٍ شتّى، خاصةً في ظل التحولات الجيوسياسية والاقتصادية والتقنية المتسارعة التي

يشهدها عالمنا اليوم، والتي لا تُعيد تشكيل بنية وتوجهات النظام العالمي الحالي الذي تتحرك في إطاره هذه الكيانات السيادية على اختلاف أحجامها ومصالحها وسياساتها فحسب، بل تعمل كذلك على إعادة تعريف القوة، مفهوماً وعلاقاتٍ وأنماط سلوك.

ولعل ظاهرة صعود الدول الصغيرة صاحبة الأدوار الكبيرة والمكانة المميزة عالمياً واحدة من الظواهر الأكثر إثارة للانتباه كما الجدل لاسيما خلال العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، وما فتئت تتحدى -بصخبها وعنفوانها- النظرة التقليدية حول «انكشاف» هذا النوع من الدول إستراتيجياً واقتصادياً، و«عجزها التام» عن مجاراة الدول الكبيرة في قدرتها على التأثير في النظام العالمي بمختلف مستوياته وأبعاده، بالنظر إلى صغر حجمها، وضعف إمكانياتها، ومحدودية دورها نتيجة لشعورها بالتبعية والضآلة، والشك المتواصل في قدرتها على البقاء والصمود في عالم يهيمن عليه الكبار، ولا عزاء فيه للصغار. وفي هذا الإطار، تأتي هذه الدراسة التي تحاول مقاربة هذه الظاهرة المستجدة والإسهام في النقاش العلمي والسياسي حولها. وقد انطلقت الدراسة من تساؤلات إشكالية جوهرية عديدة مفادها: كيف تغيّرت النظرة التقليدية للدول الصغيرة؟؛ وما علاقة هذا التغير بالتحول الذي طرأ على مفهوم القوة وعلاقاتها وأنماطها؟؛ وما طبيعة الدور الجديد الذي تلعبه الدول الصغيرة المتفوقة في عالم آخذ في التعولم بشكل مضطرد؟؛ وما هي مقومات هذا الدور وكيف تجلّت أبرز مظاهره؛ وهل نموذج الدولة الصغيرة المتفوقة قابل للبقاء أم أنه سيصطدم بالجوانب السلبية المصاحبة لظاهرة العولمة وبعملية تحويل القوة المرتبطة بسياسات هذا النموذج الدولتي الصاعد؟

أولاً: الدولة الصغيرة بين المقاربة التقليدية وتغيّر مفهوم القوة

حتى وقت قريب، كان حجم الدول وتأثيره في صوغ وتحديد موقعها ضمن هيكلية النظام الدولي/ العالمي يخضع لمقاربات ومقولات شبه جاهزة وتكاد تكون حتمية. فعلى سبيل المثال، نظر روبرت روشتاين للدولة الصغيرة، في كتابه «الأحلاف والقوى الصغرى» (1968)، باعتبارها «.. قوة صغيرة، تعترف بأنها لا تستطيع الحصول على الأمن باستخدام قدراتها الذاتية بالدرجة الأولى، وبأن عليها الاعتماد أساساً على معونة دول أخرى أو مؤسسات أخرى أو عمليات أو تطورات أخرى من أجل ذلك»، في حين أصر آخرون على القول إنه «كلما صغرت الدولة تضاءلت إمكانية بقائها عضواً مستقلاً في الأسرة الدولية».

أما رايمو فايرينن فقد عالج مشكلة تحديد الدولة الصغيرة من خلال وضع أربع فئات ممكنة للتعريف، وهي: أ) تعاريف تتعلق بالمرتبة بين البلدان. ب) تعاريف تشدد على طبيعة سلوك القوى الصغيرة. ج) تعاريف قائمة على المصالح المميزة للقوى الصغيرة كنقيض لمصالح القوى الكبرى. د) تعاريف تنطبق على مفاهيم نظرية الدور. وبعد التقليل من أهمية الميول السلوكية للقوى الصغيرة، أجمل فايرينن تعريفه القائم أساساً على بُعدي المرتبة والدور: «القوة الصغيرة هي دولة لها هدف مُتدنٍّ و/ أو مرتبة تعد متدنية في الإطار الذي تنشط فيه. وإلى هذا، فإنه يتوقع من القوى الصغيرة أن تتصرف بطريقة معينة، أي أن التصورات المسبقة لدورها تختلف عن تلك التي لدى القوى المتوسطة أو الكبرى، مما يؤثر -إلى جانب مرتبتها المتدنية- في سلوكها وإمكانات نفوذها. وأخيراً، فإن مصالح القوى الصغيرة

تختلف -وإلى حدٍّ ما على الأقل- عن مصالح القوى الكبرى، وهي حقيقة تُبرِز صراع المصالح، الكامن أو المعلن، بين هاتين الفئتين من الدول».

وإذا كان البحث عن تعريف للدول الصغيرة ظل أمراً مستعصياً على الحسم في المنظور الأكاديمي، وبدا أنه يستحيل تقريره بدقة أياً كانت المعايير أو المقاييس المستخدمة لذلك؛ إلا أن المعيار الأكثر شيوعاً اليوم يرتكز بشكل أساسي على البعدين الجغرافي والسكاني. وعليه، فإنه يمكن تعريف الدول الصغيرة ببساطة بأنها دول ذات مساحة صغيرة لا تتجاوز بضعة عشرات الآلاف من الكيلومترات المربعة، وعدد سكان قليل نسبياً يتلاءم -إلى حدٍّ ما- مع مساحتها الكلية، وغالباً ما تكون قدرتها العسكرية متدنية. وتتمتع الدولة الصغيرة عموماً بالصفة والأهلية القانونية للدولة العادية، بالإضافة إلى اشتمالها على خصائص الدولة العادية الحجم وأركانها، وهي الإقليم الجغرافي والسكان والحكومة والاعتراف من طرف المجموعة الدولية.

وفق النظرة التقليدية لمفهوم القوة (والتي تُعرّف عادةً بأنها «المدى الذي يؤثر فيه أحدٌ في الآخرين أكثر مما يؤثرون هم فيه») لا تُشكِّل الدول الصغيرة رقماً ذا شأن في المسرح العالمي، إذ أن معظمها لا يتمتع بقدرات متفوقة تمكنها من التأثير والاستقلال الذاتي الفعلي في اتخاذ القرار. والمعروف أن قدرة المرء على الحصول على النتائج المرغوبة كثيراً ما ترتبط بامتلاكه موارد معينة. وهكذا، فإننا نستخدم عند تعريف القوة تعبيراً مختصراً هو امتلاك كمياتٍ كثيرة نسبياً من عناصر كالسكان، والإقليم الجغرافي، والموارد الطبيعية، والقوة الاقتصادية، والقوة العسكرية، والاستقرار السياسي. فالقوة بهذا المفهوم تعني الإمساك بالأوراق الرابحة في لعبة البوكر الدولية.

ومن الناحية التقليدية، كان اختبار القوّة العظمى يتأتّى من قدرتها على الحرب. فقد كانت الحرب هي اللعبة النهائية التي تمارس على مائدة السياسة الدولية، وبها كان يتم إثبات التخمينات عن القوة النسبية. وعلى مرّ القرون، ومع تطور التكنولوجيا وتزايد القدرة على جلب الثروة من الاقتصاد العالمي، تغيّرت مصادر القوة تغيراً ملحوظاً، وأصبح أساسها اليوم يبتعد شيئاً فشيئاً عن التأكيد على القوة العسكرية والغزو، ويشدد بشكل أكبر على القوة الاقتصادية التي صارت فعلاً أهم مما كانت عليه في أزمنة سابقة، بسبب الزيادة النسبية في تكاليف القوة وبسبب التركّز الكبير للأهداف الاقتصادية في قيم مجتمعات ما بعد التصنيع.

ونظراً لطبيعة التحولات الاقتصادية الجارية، وتضاءل المسافات خلال النصف الثاني من القرن الماضي بفعل التطور الهائل للاختراعات في مجال المرور والمواصلات والاتصالات، واتجاه الدول بشكل حثيث نحو هدم عوائق التجارة، وخلق أسواق داخلية بلا حدود، بحيث أمكن الآن نقل المواد الخام، والتسهيلات المسبقة والمنتجات النهائية إلى مسافات أبعد وتداولها بأسعار أرخص. فضلاً عن أن الخدمات المُثقِلة للرأس أصبحت أكثر سهولة في الإنجاز في مواقع أخرى، ومن ثمّ إرسالها عبر الإنترنت خلال ثوانٍ قليلة إلى الزبون في مكان آخر في العالم. وكذلك ارتفاع وتيرة تقسيم العمل والتخصص على مستوى العالم بصورة ملموسة جداً؛ كلها عوامل ساهمت بقوة في حدوث تحوّل مهم وواسع النطاق في قدرة الدول الصغيرة على البقاء والتكيّف، بل وأصبح العديد منها مثالاً يُحتذى ونموذجاً مُدهِشاً ما فتئ يُثير الإعجاب والحسد أيضاً؛ فقد منحت العولمة

هذه الدول فرصاً كبيرة للتعويض عن ضيق أسواقها الداخلية، بالسماح لها باقتحام السوق العالمي.

وعلى الرغم من أن النظام الاقتصادي العالمي الجديد، المتمثل بتحرير قيود التجارة العالمية، ينطوي في نظر الكثيرين على تحدٍّ وخطرٍ محتمل لدول العالم، الصغيرة منها والكبيرة على السواء، إلا أن هذا النظام -في واقع الأمر- يوفر فرصة واعدة للازدهار والنجاح القومي، خاصةً إذا علمنا أن من أهم ما تتميز به عولمة المبادلات الراهنة هو التكلفة المنخفضة التي تتيحها ثورة تكنولوجيا الاتصال والمعلومات، والتي يصاحبها اتجاه كثيف نحو التصغير المستمر للهياكل التنظيمية والتوظيف للشبكات الاتصالية، الأمر الذي انعكس في تحسين القدرة التنافسية والأداء الفعال للشركات والمنظمات والدول. ولا شك في أن أهمية التنافسية تكمن في تعظيم الاستفادة ما أمكن من المميزات التي يوفرها الاقتصاد العالمي والتقليل من سلبياته. ويشير تقرير التنافسية العالمي، في هذا الصدد، إلى أن الدول الصغيرة أكثر قدرة على الاستفادة من مفهوم التنافسية من الدول الكبيرة، إذ تعطي التنافسية الشركات في الدول الصغيرة فرصة للخروج من محدودية السوق الصغير إلى رحابة السوق العالمي.

وسواء اتفق المرء مع هذا القول أم لا، فإنه لا بد، في نهاية المطاف، من مواجهة هذا النظام الذي أتاح للصغار مثل هذه القدرة، والتكيف معه بصفته إحدى حتميات القرن الحادي والعشرين. فلئن كان الحجم الأقصى للاقتصاد في عالم الدولة القومية الصناعية خلال القرن العشرين هو الطابع الملائم لاقتصاد مصنعي جماهيري قائم على الإنتاج النمطي بالجملة، فإن الأفضل أداء وفعالية وكفاءة هو الحجم الأصغر للاقتصاد (نصف مليون

إلى 3 ملايين) في عالم الدولة القومية المعولمة، في العصر ما بعد الصناعي في القرن الحادي والعشرين بأقاليمه المتشابكة والمترابطة اتصالياً، ومناطقه المتنافسة بمزاياها النسبية، وأسواقه المُتشظّية المتخصصة المنفتحة على بعضها البعض.

والحقيقة إن التغيرات المتعلقة بمفهوم القوة وتحولاتها كما علاقاتها التي أخذت تمسّ موازين القوى المتغيرة في بنية النظام العالمي مسّاً مباشراً، بحيث جعلتنا نُسلِّم معها بواقع جديد يُتيح للدول الصغيرة مكانة متميزة ودوراً مغايراً لما ألفناه في مراحل تاريخية سابقة، قد سبق تناولها والإشارة إليها من قِبَل بعض الدارسين الذين استخدموا نهج «النظم العالمية» في تحليلهم لطبيعة المتغيرات الاقتصادية والسياسية في النظام العالمي الراهن. وفي هذا السياق، يذهب الباحثان البريطاني بيتر تايلور والأميركي كولن فلنت إلى أن أكثر أشكال علاقات القوة أهمية، وفق النهج التحليلي الذي يستخدمانه، هو الشكل الهيكلي، والناجم مباشرة عن أداء الاقتصاد العالمي بوصفه نظاماً.

وفي محاولةٍ منهما للتدليل على ذلك، يعقد تايلور وفلنت مقارنة مُلفِتة بين كلٍّ من البرازيل وسويسرا، وهما دولتان متفاوتتان في الحجم بشكل واضح. فبناءً على أغلب مؤشرات القوة سوف تبدو البرازيل أكثر قوة من سويسرا؛ فهي تملك مساحة أكبر، وعدد سكان أضخم، وإنتاجاً أوفر من الصلب، وعدداً أكبر من الجنود، وقوةً عسكرية أعتا، لكن هذا كله ليس إلا مقياساً يرتبط بحرب محتملة مع سويسرا، والدولتين لم تدخلا أبداً في حرب فيما بينهما، ومن غير المرجح أن يحدث ذلك في المستقبل. أما في الهيكل التراتبي لمواقع الدول في الاقتصاد العالمي، فإن سويسرا تعد دولة «مركز»، بينما تعد البرازيل دولة «شبه أطراف».

وعلى هذا يمكن القول إن سويسرا، بحكم التعريف الذي تقدمه نظرية «النظم العالمية»، «تستغل» البرازيل، وذلك لأن الاقتصاد العالمي مُهَيْكل بطريقة تُعطي الأفضلية لسويسرا على حساب البرازيل. وليس على سويسرا، الدولة الأوروبية الصغيرة، أن تنخرط في أي أفعال قوة مُعلنة خارج إطار علاقات المتاجرة «الطبيعية» لكي تفرض سيطرتها؛ فرجال البنوك السويسريون هم جزء من مجتمع البنوك الدولي الفارض للشروط على البرازيل لإعادة جدولة ديونها. والشركات السويسرية متعددة القومية مثل شركة (نستله) تشارك في مشاريع مربحة تفيد في النهاية حاملي الأسهم السويسريين. ومن ثمّ فالمسألة ببساطة أن أداء السوق العالمية، وعلاقة كل من سويسرا والبرازيل بتلك السوق، يكفلان الغلبة السويسرية، والتدفق الناجم عن ذلك الفائض إلى سويسرا.

ووفقاً لتايلور وفلنت، فإن السويسريين لا ينخرطون في أي تلاعب بالنظام، بل الأمر على النقيض. فهم يمارسون قواعد اللعبة تماماً كما هو مطلوب أن تُمارس. وكل ما في الأمر أن تلك القواعد، قواعد أداء الاقتصاد العالمي، هي في مصلحتهم بوصفهم دولة اقتصادها مبني على علاقات إنتاج «المركز». ومن خلال إنتاج أعلى كفاءة، يمكنهم أن يملكوا زمام المبادرة في العلاقة مع البلدان التي لا تستطيع أن تتنافس اقتصادياً معهم، مثل البرازيل.

ثانياً: الدول الصغيرة واقتناص فرص العولمة

إن التباين المشار إليه بين وضعي سويسرا والبرازيل، وهو مثال يوضح جيداً طبيعة التباين الحاصل في ميزان علاقات القوة بين دولة صغيرة وأخرى كبيرة تُرجّح الكَفّة فيه للدولة الصغيرة، لا يبدو فريداً أو

استثنائياً في عالم اليوم، بل يتعداه إلى كونه يُمثّل ظاهرةً تستحق التأمل بالفعل؛ فكل الدراسات الدولية الجديدة تشير إلى أن الدول الصغيرة هي الأفضل أداء على مستويات الاقتصاد، والرفاه الاجتماعي، والتماسك الوطني. فعلى سبيل المثال، جاء في مؤشر للمنتدى الاقتصادي العالمي أن خمسة من كل سبعة بلدان الأكثر تنافسية في العالم، هي تلك التي لا يتجاوز عدد سكانها العشرة ملايين نسمة. ويضع مؤشر التنمية البشرية، الذي يصنف الدول وفق التعليم ومعدلات الحياة، تسع دول صغيرة على رأس قائمتهن باستثناء دولة واحدة كبيرة هي اليابان.

كما أن مؤشر العولمة السنوي، الذي تصدره مجلة «فورِن بوليسي» الأميركية المرموقة، يُبيِّن أن أكثر الدول انخراطاً في مسار العولمة هي من ذوات الحجم الصغير. وهكذا نجد أن ثماني من الدول العشر الأولى تمتلك مساحات من الأراضي أصغر من ولاية واحدة في الولايات المتحدة مثل ولاية إنديانا. كما أن سبع دول من الدول العشر الأولى يبلغ عدد سكانها نحو 8 ملايين نسمة. ولكن لماذا تحتل الدول الصغيرة مرتبة متقدمة في القائمة؟ السبب هو أن هذه الدول، الصغيرة حجماً والقليلة في عدد سكانها، تشعر بأن العولمة ضرورة حتمية لتحقيق التقدم. ولكي نوضح ذلك، نشير إلى أن دولاً مثل سنغافورة وهولندا تفتقر إلى الموارد الطبيعية. كما أن دولاً مثل أيرلندا والدنمرك لا يمكنها الاعتماد على أسواقها المحلية المحدودة. وعليه، فقد وجدت هذه الدول أنه لكي تتمتع بالقدرة التنافسية دولياً فليس أمامها خيار سوى الانفتاح على العالم الخارجي، والسعي لتنشيط التجارة، وجذب الاستثمارات الأجنبية.

ولأن المساوئ التقليدية المرتبطة بصغر حجم البلد بدأت تتلاشى، فلم يتبق سوى المحاسن. وهكذا نجد أن الحكومات في الدول الصغيرة، الأكثر تفوقاً، لا تعاني من صعوبات تذكر في وضع سياساتها وتنفيذها، وهي تتجاوز عائق الطبيعة البسيطة لتركيبتها عبر استغلالها الماهِر لقيمة تجانسها الثقافي القوي، الذي يجعلها أقل عرضةً للنزاعات المدنية أو تسلط الديكتاتورية على الحكم، كما أنها تكون أقل ميلاً لإهدار الأموال في مشاريع للكسب السياسي، بغرض كسب أقليات غير راضية عن الحكومة. ناهيك عن أن مثل هذه الدول تستطيع توظيف أوراقها الاقتصادية الرابحة بصورة خلاقة ومبدعة وعلى نحوٍ أكثر مثالية. وتالياً، فإن عولمة الأسواق بالنسبة لها ليست قضية خاسرة على الإطلاق، إذ أن هذه الأخيرة ساعدتها -وبشكل فعّال للغاية- على التخفيف من أهمية عوامل القوة الكلاسيكية، ومن عامل السيادة لصالح عوامل أخرى للقيمة والمكانة والقوة.

إن المثال الأبرز على ذلك هو الدول الاسكندنافية الصغيرة التي نرى كيف أن سلوكها الدولي متماشٍ مع العولمة دون أن تفقد كثيراً من قيمها. فمملكة السويد (8 ملايين نسمة) تُناضِل من أجل عالم أكثر إنسانية من خلال الدفاع عن حقوق الإنسان والشفافية في المعاملات التجارية. وبالمثل، تكافح مملكة النرويج (4.5 مليون نسمة) ضد الألغام المضادة للأفراد، فضلاً عن التزامها إزاء الصراع الفلسطيني - الإسرائيلي. ويبدو مثيراً أن نرى التأثير المتزايد لدول اسكندنافيا الصغيرة في إعادة تعريف الثقافة السياسية الأوروبية من خلال إقامتها على أسس ثلاثة: الاستقلال الذاتي، والشفافية، والدفاع عن حقوق الإنسان.

على أن الأكثر إثارة، ويمكن الإشارة إليه هنا مادمنا نتحدث عن أوروبا، ذلك التأثير المزعج الذي بدأت تمارسه دول الاتحاد الأوروبي الصغرى في دول الاتحاد الأكبر حجماً، وبشكل خاص ألمانيا وفرنسا، اللتين بدأتا تشعران بالتهديد والخطر بفعل تذبذب وضعهما الاقتصادي مقابل التحسن الكبير الذي طرأ على اقتصاديات الدول الأوروبية الأصغر والأقل شأناً منهما. فألمانيا يحيط بها عدد من الدول الصغيرة التي تبدو أكثر ازدهاراً في بيئة اليوم الجيوسياسية والاقتصادية. وهذا لا يتضمن فقط دول ما بعد الشيوعية في شرق القارة والتي تشهد نمواً اقتصادياً سريعاً، بل يشمل أيضاً الدنمرك وهولندا والنمسا وسويسرا، وهي الدول التي كان الألمان ينظرون إليها تقليدياً نظرة متعالية. أما الآن، وكما يقول شعار لاذع واسع الانتشار، فقد أصبحت النمسا تمثل «الصورة الأفضل لألمانيا». أما في فرنسا، فنجد العديد من الكُتّاب الفرنسيين يُعبِّرون عن شعور شديد بالانحدار الوطني، ويرى مواطنون عاديون كُثُر أن «قواعد الاقتصاد العالمي تعمل ضد المصالح القومية الفرنسية».

وباختصار، فإن الدول الكبرى ما زالت تعاني –وكما لاحظ أحد المحللين الأوروبيين– من ضلالاتٍ تُغذّيها النُخَب السياسية فيما يتصل بما تستطيع الدولة أن تقوم به في سبيل توجيه النمو الاقتصادي. وعلى النقيض من هذا، سنجد أن الدول الأوروبية الصغيرة –سواء في شرق القارة أو غربها– كانت أكثر مرونة في الاستجابة للتحديات التي فرضها اقتصاد العولمة الحديث.

مما لا شك فيه أن عالم السياسة يستطيع أن يقدم أنواع السلع كافة التي يجد فيها الناخبون جاذبية شديدة: مثل تخفيض الضرائب، والإعانات

المالية، والإعانات الاجتماعية. ولكن ليس من المرجح أن تتصور دول أوروبا الصغيرة أنها تستطيع وضع قواعد اللعبة، ومن هنا فهي أكثر استعداداً ورغبة، بل وقدرة على إجراء التعديلات. كما أنها أكثر وعياً وإدراكاً لحقيقة مهمة، ألا وهي أن المبالغة في إعادة التوزيع تقودها إلى إبعاد عوامل الإنتاج وتنفيرها: الأمر الذي يعني تدفق رأس المال إلى أماكن أخرى، وهجرة العمالة في ذات الوقت. وينطبق نفس المنطق على الدول الكبيرة: فقد بدأت العمالة الماهرة في الرحيل عن فرنسا وألمانيا، وفي ذات الوقت بدأت العمالة الأرخص تتدفق عليهما من بلدان شرق أوروبا. والنتيجة هي تضاؤل شعور تلك العمالة بالانتماء لفرنسا أو ألمانيا، الأمر الذي يؤدي إلى ترك مساحة سياسية أكبر، سواء في جناح اليمين أو اليسار، لبغضاء القوميين واستيائهم.

ثمة متغير آخر استفادت منه الدول الصغيرة في صناعة دور جديد لها في إطار النظام العالمي، ومن خلاله حصلت على مكانة متفوقة في عالمٍ آخذٍ بالتحول والتعولم بشكل مضطرد. إنه ظهور «الدولة الافتراضية» Virtual State، وهو مفهوم جديد للدولة ابتدعه الباحث الأميركي ريتشارد روزكرانس في إطار ملاحظته لعملية التحول التي تتخلل الاقتصاد العالمي، والقائمة على فكرة «الافتراضية» كما وصفها، أي الاعتراف بأن مساحة الأرض التي تشغلها الدولة لا تقدم حلاً للمشكلات الاقتصادية. وإذا كان هذا هو الحال بحق، فإن القدرة على الوصول للفرص الاقتصادية تصبح هي البديل لزيادة ملكية الأرض. أو بعبارة أخرى، تعني الافتراضية الانتقال من تركيز الاهتمام على الأرض إلى تركيز الاهتمام على رأس المال والعمالة والمعلومات. ويكمن أحد الأسباب الأساسية لقيام علاقات

افتراضية بين الدول، في أن كل الدول باتت صغيرة إلى حد أنها لا تستطيع أن تتحكم في مصيرها الاقتصادي. وليست هناك دولة تمتد ولايتها لتشمل العالم بأسره. ومن هذا المنطلق، بدأت الدول تسعى إلى تحسين اقتصاداتها عن طريق التأثير في (وأحياناً توظيف) العمليات الإنتاجية في دول أخرى، وذلك عوضاً عن توسيع مجال السلطة السياسية فيها. وأصبح هدف الزعماء هو إفساح المجال أكثر أمام اقتصاداتهم، عن طريق حفزها على العمل مع الاقتصادات التابعة للدول الأخرى وداخلها، بدلاً من زيادة الفرص السياسية للدولة.

وبحسب روزكرانس، فإن مدىً واسعاً من النتائج أخذ يترتب على عملية التحول هذه. فمن ناحية، تؤدي هذه العملية إلى ظهور الدولة الافتراضية، وهي دولة تقيم معظم إنتاجها خارج حدودها. وبغية تحقيق نسبة من الناتج العالمي، فإن هذا النوع من الدول تعمل على التركيز على إدارة التدفقات أكثر من التركيز -كما كان الشأن في الماضي- على حيازة كميات من الإقليم والموارد الطبيعية والسكان، والإنتاج داخل حدودها. فإذا كانت قوة الدولة تُقاس في الماضي بالمعايير العسكرية، بمعنى قدرتها على التحكم في القوة البشرية وتعبئتها للخدمة العسكرية وغيرها من الموارد، فإن الدولة اليوم تتحرك نحو نموذج يشبه كثيراً الشركة المتعددة الجنسيات المعاصرة، باستعمال إنتاج غير متمركز، والحصول من الخارج على الموارد الطبيعية والمنتجات الوسيطة.

والملاحظ أن جزءاً مهماً من إجمالي الدول الافتراضية الموجودة حالياً في عالمنا يتكون من دولٍ صغيرةٍ حقاً، ويفترض هذا النموذج إستراتيجية سياسية وأيضاً اقتصادية، تدفع باتجاه تقليص القدرات الإنتاجية وتعيد

توطينها. ويمكن ملاحظة هذا الاتجاه -طبقاً لروزكرانس- بشكل جيد في دولة آسيوية صغيرة كسنغافورة؛ فرغم أن خلفاء لي كيوان يو حافظوا على البلد في كبح سياسي شديد، فإن سنغافورة كانت حتى وقت قريب قاعدة إنتاجية للعالم، حيث واجهت الارتفاع المطرد في تكلفة العمل بنقل صناعتها التحويلية إلى ماليزيا وإندونيسيا والصين، لتنضم بذلك إلى قائمة الدول الافتراضية. وفي أوروبا، نجد سويسرا دولة افتراضية تجارياً، فمثلاً حوالي 80٪ من الطاقة الإنتاجية لشركة (نستله) توجد في الخارج، وتنتج هولندا الآن أغلب سلعها خارج حدودها.

ومع هذا، ومن ناحية أخرى، فإن الدول الصناعية الكبرى التي تحتفظ بقدرات متميزة في الصناعة التحويلية، تتأثر أيضاً بالافتراضية كما يؤكد روزكرانس. إذ أن هذه الدول تدرك المزايا التي يمكن أن تعود عليها من إقامة الصناعة التحويلية المنخفضة التكاليف الخاصة بها في الخارج، وهي تبتغي أيضاً جني الأرباح الجديدة التي تعد بها الصناعات الخدمية. وفي الوقت نفسه، فإن الدول الناشئة، وكثير منها دول صغيرة الحجم، بدأت تتخلى عن إنتاج السلع، وتتحرك في اتجاه الصناعة التحويلية. وهكذا تتشكل شراكة جديدة؛ حيث تقوم «الدول الرأس» بصياغة علاقات جديدة مع «الدول الجسم» من أجل الإنتاج بالخارج. وتعتمد عملية التحويل إلى الافتراضية على العلاقات الدولية القائمة، وتعمل على تقويتها. ولم تصبح السوق الوطنية، وفق هذا النموذج، هي السوق الدولية فحسب، بل أصبح الإنتاج المحلي الآن -في جزء كبير منه- هو الإنتاج الدولي.

على أن العديد من الدول الصغيرة اليوم لم تعد دولاً افتراضية وحسب، بل إنها أصبحت كذلك دولاً «ذات علامة تجارية» Brand

States، تبدو خلفيتها السياسية والجغرافية ثانوية مقارنةً برنينها المعنوي عند جمهور عالمي من المستهلكين. فإذا نظر أحدنا إلى أغلفة الكراسات الدعائية في أي من وكالات السفر سيلحظ الطرق المختلفة التي تعرض بها هذه الدول نفسها على خارطة العالم الذهنية. فمثلاً، سنغافورة لها وجه جميل مبتسم يقدم لنا المقبلات على متن طائرة، بينما أيرلندا جزيرة خضراء تذروها الرياح، مليئة بالأطفال ذوي الشعر الأحمر والوجوه المُنمّشة. أما قطر، الدولة العربية الصغيرة، فتُظهِر لنا صورة تمتزج فيها إيقاعات الحداثة، كما تتجلى في ناطحات السحاب والأسواق والشوارع الواسعة، مع نسائم ماضٍ بعيد يحمله لنا فنجان قهوة عربي النكهة والمظهر.

إن أدق وصف للعلامة، كما يوضح بيتر فان هام، هو فكرة المستهلك عن المنتَج، والدولة ذات العلامة المسجلة تُعبِّر عن أفكار العالم الخارجي عن تلك الدولة. ويقول واقع الحال أن الدول الصغيرة المتفوقة، والأكثر اندماجاً في الاقتصاد العالمي، أضحت تقود قاطرة التحول الكبرى فيما يخص سياسة ما بعد الحداثة للمظهر والسمعة، إذ أنها أدركت أن الدولة التي تفتقد إلى الميسم و/ أو الماركة brand تجد صعوبة في اكتساب الاهتمام السياسي والاقتصادي. ففي عالم اليوم، عالم المعلوماتية المفرطة، تلعب العلامات التجارية القوية دوراً مهماً في استقطاب الاستثمار الأجنبي المباشر، وفي تجنيد أفضل العقول وفرض النفوذ السياسي.

ويبدو أن العولمة والثورة الإعلامية قد أجبرت الدول أن تعي نفسها وصورتها وسمعتها وموقفها، باختصار ميسمها، ولم يكن من المصادفة -على ما يبدو- أن الدول الصغيرة هي من تقود الرّكب، وهي من يُتقِن إعطاء الدروس لكل من يُبدي اهتماماً. وهكذا أضحت تلك الدول مُهمة

للشركات والمستثمرين من جميع أنحاء العالم، ولكن أيضاً للناس الذين يريدون أن يعيشوا في سلام وحرية ويريدون كذلك أن يعملوا. وفي تقدير البعض، فإن حجم الاقتصاد القومي لم يعد هو الذي يحدد النجاح للمنافسة العالمية حول الموقع، بل أصبحت الجاذبية هي العامل المهم.

وبالفعل، أخذ هذا الإدراك في الانتشار وبدأ الاقتناع به يترسّخ لدى دول كثيرة. ففي بلجيكا، على سبيل المثال، شكّل رئيس الوزراء غاري فيرهوفستادت فريقاً مختصّاً لإعادة بناء الصورة الخارجية لبلاده بعد سنين من الفضائح المتعلقة بالفساد الحكومي، والفن الإباحي المستغل للأطفال، والدجاج الملوث بمادة الديوكسين السامة. وفي محاولة لتصفية الأجواء، قررت بلجيكا أن تتبنى شعاراً جديداً وألواناً جذابة، بالإضافة إلى استخدامها اللاحقة الخاصة بالإنترنت (Internet Suffix.be) كرمزها الدولي.

ولم تلبث الدول الأوروبية الأخرى أن لحقت بتيار التسويق هذا. فدولة أستونيا بالغة الصغر، لم تقف عند حد الاعتراض على اعتبارها «دولة ما بعد سوفييتية»، بل ذهبت إلى حد الاستياء من اعتبارها دولة «بلطيقية». فوزير خارجيتها أخذ يصف أستونيا كدولة «ما قبل الاتحاد الأوروبي» أو كدولة «اسكندنافية». ولأنها تفتقد لمنتجات عظيمة السمعة، مثل ‹نوكيا› الفنلندية و‹فولفو› السويدية، تحاول أستونيا أن تروّج لنفسها كدولة «خضراء»، سعياً منها لجذب الأفراد المهتمين بالبيئة والاستثمار الأجنبي المباشر. وبالمثل، شكّلت وزارة الخارجية البولندية برنامجاً ترويجياً خاصاً، بهدف النهوض بصورتها الوطنية، والتي ما زالت الأغلبية من سكان دول الاتحاد الأوروبي يربطون بينها وبين الكاثوليكية الصارمة والرجعية والمحافظة.

ثالثاً: الدول الصغيرة بين نموذجين عولميين: أيّ مستقبل؟

من الواضح أن الدول الصغيرة قد استفادت إلى حدٍّ بعيد من العولمة وانفتاح الأسواق العالمية؛ ففي عهود سابقة كانت الأسواق الداخلية تمثّل في العادة ميزة سلبية، وأما الآن فقد أصبح في مقدور الدول الصغيرة أن تنشط خارج نطاق حدودها، إذ أن النجاح الاقتصادي لم يعد يرتبط بالحجم الوطني. إن دولاً مثل سنغافورة، وسويسرا، وهونج كونج، ولوكسمبورج، استغلت الفرص المتاحة، فقدمت نفسها كمحطة مستديرة للتبادل التجاري العالمي للسلع والخدمات والرساميل، وألغت قوانين في الأسواق وجعلتها أكثر مرونة، كما استطاعت أن تلاءم سرعتها في السياسة والقانون مع سرعتها في العولمة والتغير الهيكلي.

وحرصاً منها على مواصلة أداءها المتفوق في مضمار النظام العالمي، فإن العديد من الدول الصغيرة تبلورت لديها قناعة بأنه لا يمكنها أن تزدهر إلا إذا تميزت في إنتاجها الخدماتي وغيره، وأن عليها المضي في تطوير إنتاجيتها لأنها المدخل الوحيد على المدى الطويل إلى النمو والرفاهية الاجتماعية والاستهلاك النوعي. كما أن عليها أن تتأقلم بسرعة مع التغيرات التي تحصل في العالم بحيث تبقى تنافسيتها قوية ومميزة. وببساطة، ينبغي عليها، حتى تواصل مسيرة ازدهارها، أن تتفوق في إنتاجها وخدماتها لكي تضع نفسها بقوة على الخريطة الاقتصادية العالمية.

لكن على الدول الصغيرة أن تدرك أيضاً أهمية وضرورة التركيز على معايير الأخلاق في الاقتصاد بحيث تتميز أيضاً في صدقيتها ومنهجيتها، وبالتالي في تقديم الخدمات النوعية. وتعد تجربة الدول المجهرية Micro-state، والتي تشهد مجموعة واسعة من الممارسات غير القانونية، كاشفةً بما

يكفي، إذ تعبر بوضوح عن طبيعة الدور السلبي والخطير الذي قد تمارسه بعض الدول الصغيرة، مُستغِلّةً مناخ العولمة وسياقاتها المنفتحة، وهو دورٌ -كما سنلاحظ- ينفلت من أي ضوابط، ولا تحكمه أي معايير أخلاقية. فهذه الدول الصغيرة التي تحولت خلال العقود القليلة الأخيرة إلى «جنات ضريبية/ مالية»، كجزر كومَنس (يقطنها 27 ألف نسمة) التي تعرف أكبر كثافة بنكية في العالم، وجزر فيرجِس التي تضمن ربع ميزانيتها الشركات التي تمارس نشاطها خارج الجزر رغم احتضانها لمقراتها والمعروفة بـ «Offshore Companies»، تمارس على أرضها ظاهرة غسيل الأموال، وبشكل واسع النطاق أضحى يُهدد الاقتصاد العالمي بالفعل.

وتعد جزر الكاريبي المنطقة التي تحتضن أعلى درجة من المراكز المالية لعمليات غسيل الأموال في العالم. وتقدر الأمم المتحدة أن من بين 600 مليار دولار من أموال الجرائم هناك ما يقرب من 60 مليار دولار يتم غسله في جزر الكاريبي وحدها؛ ففي جزيرة نافيس وحدها 3000 مركز لغسيل الأموال، التي تمثل أكثر من 10٪ من موارد الدخل الحكومي. ويشير بعض التقديرات إلى أن حجم العمليات يبلغ حوالي تريليون دولار سنوياً. وقد تزايدت أهمية هذه العمليات في ظل التقدم التكنولوجي الهائل، ولاسيما في ما يتعلق بقطاع الخدمات المالية والمصرفية بحيث ظهر ما بات يعرف بـ «Cyber Laundering» أو عمليات غسيل الأموال من خلال الإنترنت والفضاء الإلكتروني/ الافتراضي.

وتتميز هذه الدول، الأصغر حجماً من المعتاد في غالب الأحيان، بسماتٍ خاصة تجعلها قبلة للأموال القذرة، لعل من أهمها:

- بها نسبة عالية من التملك الأجنبي للشركات التي تشجع عمليات غسيل الأموال، كما أنها تتسم بنظام جنائي بالغ الضعف.

- تتمتع بتشريعات مالية متساهلة تجذب غاسلي الأموال وتساعدهم على إساءة استخدامها في تنظيف أموالهم غير المشروعة من خلال استثمارات مختلفة، مع عدم ضرورة الاستفسار عن مصادر تلك الأموال.

- تزدهر بالأنشطة غير المشروعة مثل تجارة المخدرات وصناعة الجنس. كما تتوافر فيها وسائل الاتصالات المتقدمة التي تساعد في الوصول إلى منطقة المثلث الذهبي في آسيا (وهي منطقة جبلية تقع بين بورما وتايلاند ولاوس)، وتنتج معظم الأفيون في العالم.

- تقوم بعملية تحرير الاقتصاد من دون توافر بنية تحتية قانونية متينة وحكومة قوية.

- تملك العديد من المصارف التي لا تحقق في إيداعات أصحابها، وبخاصة الإيداعات ذات المبالغ الكبيرة. كما يزدهر فيها الفساد عن طريق المساعدات التي تتلقاها هذه المصارف من أصحاب النفوذ.

ومما لا شك فيه أن مثل هذا السلوك الخطر الذي تؤديه بعض الدول الصغيرة يلقي -بطبيعته- بظلالٍ قاتمة على مستقبل هذا النموذج العولمي الناجح (نموذج الدولة الصغيرة المتفوقة)، وربما يعرضه للانتكاسة بصورة أسرع مما هو متوقع. لكن استمراره، في الواقع، قد يرتبط أكثر بطبيعة الدور السياسي الناتج عن عملية «تحويل القوة» التي تقوم بها الدول الصغيرة الأكثر تفوقاً في عالم اليوم مستفيدة من تغير طبيعة القوة وعلاقاتها في ظل العولمة، وهي عملية من شأنها دفع هذه الدول إلى ممارسة دور أكثر تأثيراً

(يبدو في أعين البعض «قيادياً») في المنظومة الإقليمية الموجودة بداخلها، وهو الأمر الذي قد يستفز الدول القائدة في هذه المنظومة وغالباً ما تكون أكبر حجماً، ويدفعها لمقاومة ذلك الدور بشتى الطرق. وأبرز مثال على ذلك، ما يحدث في إطار النظام الإقليمي العربي، الذي شهد خلال العقدين الأخيرين تحديداً انزياحات بادية في حجم النفوذ والتأثير والدور لعدد من الدول العربية عما كان عليه سابقاً. فهناك انزياحات باتجاه تناقص النفوذ والمكانة الإقليمية لدول كبيرة كما في حالة مصر والسعودية والعراق وسورية، يقابلها في ذات الوقت انزياحات باتجاه زيادتها، واستغلال فائض قوةٍ توفّر بُغية لعب دور أكبر، كما يبدو في حالة قطر والإمارات والأردن.

والحال أن هذا المتغير يعد من أهم وأبرز التطورات التي برزت بوضوح على الساحة العربية في السنوات الأخيرة، وكان له تأثير كبير في إعادة رسم وتشكيل خارطة القوى المؤثرة في العالم العربي، من حيث طبيعتها ودورها كما علاقاتها وتحالفاتها. وفي ظل هذا المتغير، لوحظ تعزز دور «الجيواقتصاد» و«الجيوميديا»، بحسب تعبير الأكاديمي الفلسطيني خالد الحروب، في تكريس نفوذ ومكانة بعض الدول العربية الصغيرة على حساب الدور التقليدي لـ «الجيوسياسي». فمن ناحية تاريخية، يعد «الجيوسياسي» هو الإطار الأكثر كلاسيكية ومقبولية كمحدد مركزي لتقدير مكانة الدول ودورها ونفوذها. وفي ظل هذا الإطار، وخلال مراحل مختلفة، برزت دول كبيرة حجماً ودوراً وتأثيراً مثل مصر والعراق والسعودية وسورية في المشرق، والجزائر والمغرب في المغرب العربي. لكن هذا الإطار تزعزع تحت وطأة أسباب عدة، أولها توسع الفراغ القيادي الإقليمي، وثانيها تبلور وتعاظم إطارين آخرين كمحددين للمكانة والنفوذ.

يشير الإطار الأول، المسمى «الجيواقتصاد»، إلى التغير الذي طرأ في دور الاقتصاد والمال والتجارة وساهم بشكل دراماتيكي وواضح في تعزيز وتوسيع نفوذ ومكانة بعض الدول بصورة عامة في حقبة ما بعد الحرب الباردة. وفي المنطقة العربية، ينطبق عنصر «الجيواقتصاد» على بعض الدول الخليجية العربية الصغيرة التي تعاظم حضورها ودورها في مشهد التفاعلات الإقليمية بسبب هذا العنصر، وعملية تحويل القوة المنبثقة عنه. ولعل المثال الأكثر حضوراً هنا هو دولة الإمارات العربية المتحدة، وتحديداً إمارة دبي التي أصبحت عاصمة اقتصادية وتجارية عالمية. فالتطور والازدهار الاقتصادي والمالي والعقاري الذي يميز هذه الإمارة الصغيرة خلق لها مكانة ونفوذاً غير مسبوقين على مستوى عالمي.

صحيح أن هذا النفوذ وتلك المكانة ما زالا محصورين في عالم الاقتصاد والمال، ولم يتعديا ذلك إلى فضاء السياسة الإقليمية، أي ترجمة القوة الاقتصادية وتحويلها إلى نفوذ سياسي مؤثر. لكن من المهم أن نلحظ أن المكانة والنفوذ المشار إليهم قد حدثا، أولاً، على حساب دول مجاورة خاصة المملكة العربية السعودية، ومن شبه المؤكد، ثانياً، أن ينبثق عنهما ويتطور بواسطتهما تأثير سياسي وإستراتيجي في مرحلة ما قادمة.

أما الإطار الثاني، والذي وصف بـ «الجيوميديا» العربية، فيشير إلى بروز دور الإعلام ولاسيما إعلام القنوات الفضائية العابرة للحدود، والوظيفة بالغة الأهمية التي يؤديها كرافعة وكداعم لمكانة ونفوذ هذه الدولة العربية أو تلك. ولعل المثال الأبرز والأكثر حضوراً في الساحة العربية هو الذي نجده في شبكة الجزيرة، بقنواتها وأذرعها الإعلامية المتعددة، والدور الذي تلعبه في تكريس مكانة دولة قطر ونفوذها، ليس على المستوى

الإقليمي وحسب بل وعالمياً كذلك. فخلال السنوات الأخيرة، صعدت «الجزيرة» إلى قمة هرم الإعلام الفضائي العربي، وسرعان ما تحولت إلى حالةٍ سياسية بقدر ما هي وسيلة إعلامية أيضاً. والواضح أنها تمكنت من خدمة دولة المقر (قطر)، بأشكال مختلفة، مُعززةً نفوذ الأخيرة الإقليمي، وقوتها الناعمة المتنامية، ومكانتها على الصعيد الدولي. وقد توازى مع هذا، بروز سياسة خارجية قطرية ذات طبيعة خاصة، تستثمر مصادر القوة العديدة التي تمتلكها قطر، اقتصادياً ومالياً ودبلوماسياً، وتحولها إلى دور سياسي ودبلوماسي متعاظم وحاضر في ملفات إقليمية عديدة (الملف اللبناني، والعراقي، والفلسطيني، واليمني، والإيراني، والسوداني).

والمؤكد أن النفوذ والدور القطريين، الملموسين -وما زالا- في السنوات القليلة الماضية، قد تعززا -ولو جزئياً، وبشكل مباشر وغير مباشر- عن طريق «الجزيرة»، الذراع الإعلامية القوية. كما أنه من المؤكد كذلك أن هذا النفوذ، وذلك الدور، قد استطاعا إثارة حفيظة دول عربية كبرى، وخصوصاً السعودية ومصر، اللتان تريان في الدور القطري المتعاظم «تضخماً» لا يتناسب مع «حجم» قطر الصغيرة ومكانتها الإقليمية «الحقيقية».

والحال أن الإنجازات الناجحة للدول الصغيرة في ملاعب الجغرافيا السياسية، الإقليمية والدولية، وكما ظهر لنا في الأمثلة الآنفة الذكر، توضح بجلاء أن السياسة لا تلعب دوراً صغيراً في عصر يشهد موجة العولمة، بل أصبحت أكثر جوهرية وأهمية. ولهذا تلجأ العديد من الدول الصغيرة إلى البرهنة على تفوقها في ميادين الاقتصاد والمال من خلال أداء أدوار سياسية ودبلوماسية مؤثرة، وغالباً ما تكون صاخبة. وعلى هذا تستغل الدول الصغيرة ميزتها، فهي تستطيع أن تتفاعل مع التغيرات الجيوسياسية

والتاريخية في محيطها الإقليمي، بسرعة أكبر من الدول الكبيرة. مؤكدٌ أن هذه الدول تواجه -كغيرها- تحديات جمّة تكبر وتصعب في ظل العولمة وما قد تشهده من أزماتٍ كبرى كالأزمة المالية الحالية، لكنها -بلا شك- حطّمت، وإلى غير رجعة، فكرتنا النمطية والتقليدية عن القوة، بأشكالها ومدخلاتها كما علاقاتها وسياساتها، مُثبِتةً أن في الصِّغَر أيضاً قوةً وتفوقاً وتميّزاً، وأننا تجاوزنا الزمن الذي كان الحجم فيه يمثّل معياراً حاسماً للنجاح والقدرة، ومن خلاله يُثبِت الكبير جدواه، والصغير ضعفه وقلة حيلته.

ويمكن القول في النهاية، أن ما أشرنا إليه أعلاه وهو غيضٌ من فيض، لدَرسٌ نحسبه مفيداً، قدّمته دولٌ صغيرة الحجم وقليلة السكان، يمكنها صنع المعجزات. فليست العبرة في عالم اليوم الحافل بالتحولات والتغيرات، بمجرد الحجم أو بالقدرة المجردة، ولكن بالإرادة والإدارة ومستوى الأداء، في المقام الأول. وربما يكون قريباً ذلك الزمن الذي نهتِف فيه جميعاً: «البقاء للأصغر، ولا عزاء للأكبر!».. أقول ربما!

*　*　*

المصادر

1. حسن علي الإبراهيم، الدول الصغيرة والنظام الدولي: الكويت والخليج (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1982).
2. عبدالخالق عبدالله، حكاية السياسة (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2006).
3. فتحي العفيفي، «الديمقراطية والليبرالية في الممارسة السياسية لدولة قطر»، المستقبل العربي، العدد 298 (بيروت: كانون الأول/ ديسمبر 2003).
4. سعيد الصديقي، الدولة في عالم متغير: الدولة الوطنية والتحديات العالمية الجديدة (أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، 2008).
5. جوزيف س. ناي (الابن)، مفارقة القوة الأمريكية: لماذا لا تستطيع القوة العظمى الوحيدة في العالم اليوم أن تنفرد في ممارسة قوتها؟، ترجمة محمد توفيق البجيرمي (الرياض: مكتبة العبيكان، 2003).
6. جوزيف س. ناي، حتمية القيادة: الطبيعة المتغيرة للقوة الأمريكية، ترجمة عبدالقادر عثمان (عمّان: مركز الكتب الأردني، 1991).
7. خالد الحروب، «انتقال مركز الثقل في المنطقة بين الاعتبارات السياسية والاقتصادية والإعلامية»، شؤون عربية، العدد 130 (القاهرة: صيف 2007).
8. بيتر تيلور وكولن فلنت، الجغرافيا السياسية لعالمنا المعاصر: الاقتصاد العالمي، الدولة القومية، المحليات، ترجمة عبدالسلام رضوان وإسحق عبيد (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2002).
9. ريتشارد روزكرانس، توسع بلا غزو: دور الدولة الافتراضية في الامتداد للخارج، ترجمة عدلي برسوم (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 2001).
10. راوية عاطف مختار، «سبل مكافحة عمليات غسيل الأموال»، السياسة الدولية، العدد 146 (القاهرة: تشرين الأول/ أكتوبر 2001).
11. محمد عبيد غباش، «الصغير الجميل: من غزة إلى هونج كونج»، الشرق الأوسط (لندن: 22 تشرين الثاني/ نوفمبر 2005).

12. توماس شتراوبهار، «الدول الصغيرة تقلب الموازين وتحتل المراتب المتقدمة عالمياً»، الاقتصادية (الرياض: 13 تموز/ يوليو 2007). متاح على الرابط: http://www.aleqt.com/2007/07/31/article_102731.html
13. لويس حبيقة، «في الدول الصغيرة ومحيطها»، المحرر، العدد 249 (2006). متاح على الرابط: http://www.al-moharer.net/moh249/hobeika249.htm
14. محمد عبدالشفيع عيسى، «الدول الصغيرة المتفوقة.. ظاهرة جديدة في النظام العالمي»، مجلة المجلة (الرياض: 25 تشرين الأول/ أكتوبر 2007). متاح على الرابط: http://www.al-majalla.com/ListRay.asp?NewsID=1504
15. لويس حبيقة، «النجاح الاقتصادي والانفتاح التجاري»، المحرر، العدد 229 (3 أيلول/ سبتمبر 2005). متاح على الرابط: http://www.al-moharer.net/moh229/hobeika229b.htm
16. ماجد كيالي، «تغيرات في مفهوم القوة لدى الدول»، أجراس العودة (7 تشرين الأول/ أكتوبر 2007). متاح على الرابط: http://www.ajras.org/?page=show_details&Id=2158&table=articles
17. علي حصّين الأحبابي، «الدول الصغيرة في النظام الدولي»، البيان (دبي: 28 آب/ أغسطس 2006).
18. جان كلود بوايي، «دول كبرى ودول صغرى؟»، لوموند ديبلوماتيك – النشرة العربية (نيسان/ أبريل 2004).
19. سعد محيو، «عصر الدول الصغيرة .. ماذا يعني ذلك؟»، الخليج (الشارقة: 11 كانون الأول/ ديسمبر 2007).
20. قاسم حجاج، «أثر الحجم على أداء الدول في ظل العولمة: دراسة حالة الدول الصغيرة»، السياسة الدولية، العدد 166 (القاهرة: تشرين الأول/ أكتوبر 2006).
21. Charles Tilly, ed., *The Formation of National States in Western Europe* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975).
22. R. L. Rothstein, *Alliances and Small Power* (New York: Columbia University Press, 1968).
23. Raimo Vayrynen, «On the Definition and Measurement of Small Power States», *Cooperation and Conflict: Nordic Journal of International Politics*, 62 (1971).

24. Richard Rosecrance, «The Rise of the Virtual State», *Foreign Affairs,* vol. 75, no. 4 (July/ August 1996).
25. Peter van Ham, «The Rise of the Brand State: The Postmodern Politics of Image and Reputation», *Foreign Affairs* (September/October 2001).
26. Gideon Rachman, «For nations, Small is beautiful», *Financial Times* (2 Dec 2007).
27. Harold James, «The EU's Small Leaders», *Project Syndicate* (July 2005), available at: <http://www.project-syndicate.org/commentary/james10.

الاقتصاد المؤسساتي الجديد(*)(**)

رونالد كوز

هناك قول شائع، قد يكون صحيحاً، مفاده أن الاقتصاد المؤسساتي الجديد بدأ بمقالي «طبيعة الشركة» (1937)، « The Nature of the Firm» حيث أدخل بصورة صريحة تكاليف التعاملات في التحليل الاقتصادي. بيد أنه ينبغي التذكر أن منبع النهر العظيم هو جدول صغير وأنه يستمد قوته من الروافد التي تصب في مجراه. وهذه هي الحال في الموضوع الذي نحن بصدده. ما يخطر على بالي في هذا المقام ليس فقط مساهمات اقتصاديين آخرين مثل أوليفر وليامسون وهارولد ديمسيتز وستيفن تشيونغ، على أهميتهم، وإنما كذلك أعمال زملائنا في القانون والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع والعلوم السياسية، وعلم الأحياء الاجتماعي، والعلوم والتخصصات الأخرى.

(*) د. رونالد كوز أستاذ الاقتصاد في جامعة شيكاغو، وهو حائز على جائزة نوبل للاقتصاد.

(**)حوار حول مائدة مستديرة، كلية الحقوق في جامعة شيكاغو. عن مجلة أميريكان إيكونوميك ريفيو، المجلد 88، العدد 2 (أيار 1998)، ص 72-74.

إن عبارة «الاقتصاد المؤسساتي الجديد» هي من ابتكار أوليفر ويليامسون. وكان القصد منها تمييزها عن «الاقتصاد المؤسساتي القديم». كان جون كومونز وويزلي ميتشل والاقتصاديون المرتبطون بهما رجالاً ذوو مكانة فكرية كبيرة ولكنهم مضادين للنظريات، وإذا لم تكن هناك نظرية تربط مجموعة الحقائق التي توصلوا إليها فلن يكون لديهم شيء يُذكر مما يستطيعون إيصاله للناس. من المؤكد أن التيار السائد في علم الاقتصاد لا يزال يمضي في طريقه دون أي تغيير ذي شأن. عندما أتحدث عن الاتجاه السائد في الاقتصاد فإني أشير إلى الاقتصاد الجزئي، وأترك للآخرين تقدير ما إذا كانت انتقاداتي هذه تنطبق أيضاً على الاقتصاد الكلي.

اقتصاد التيار السائد، كما يراه المرء في المجلات المتخصصة وفي المقررات التعليمية والدورات التي تعقدها أقسام الاقتصاد في الجامعات، أصبح يميل بصورة متزايدة مع مرور الزمن نحو التجريد، ورغم أنه يوحي بغير ذلك فإنه في الواقع لا يقيم وزناً كبيراً لما يحدث في عالم الواقع. وقد قدم ديمسيتز تفسيراً لسبب حدوث ذلك: لقد كرس الاقتصاديون منذ آدم سميث أنفسهم لوضع صيغة شكلية للمبدأ الذي قال به حول اليد الخفية – بمعنى تنسيق النظام الاقتصادي من قبل نظام الأسعار. كان ذلك إنجازاً يدعو للإعجاب ولكن، وكما أوضح ديمسيتز، فإنه تحليل لنظام يتسم بقدر متطرف من اللامركزية. إلا أنه يتضمن أخطاءً أخرى.

أشار آدم سميث كذلك إلى أنه يتعين علينا أن نهتم بتدفق السلع والخدمات الحقيقية مع مرور الوقت، وأن نهتم كذلك بالأمور التي تحدد تنوعها وحجمها. يدرس الاقتصاديون (كما هو الحال في علم الاقتصاد الحالي) كيف أن العرض والطلب يقرران الأسعار دون دراسة العوامل

التي تحدد ما هي السلع والخدمات التي يجري تداولها وتسعيرها في السوق. إنها وجهة نظر تستهين بما يجري في العالم الحقيقي، لكن الاقتصاديين اعتادوا عليها واستمروا العيش في عالمهم دون إزعاج. إن نجاح التيار السائد في الاقتصاد رغم أوجه الخلل فيه هو إشادة بقدرة صمود الأسس النظرية لعلم معين، على اعتبار أن التيار السائد في علم الاقتصاد قوي بالتأكيد من ناحية النظرية وإن كان ضعيفاً من ناحية الحقائق. من هنا، وعلى سبيل المثال، فإن بينغت هولمستورم وجان تيرول يشيران في كتابهما **دليل المنظمة الصناعية** (1989، ص 126) تحت باب «نظرية الشركة» إلى أن نسبة الدليل/ النظرية هي نسبة ضعيفة جداً في هذا التخصص (الاقتصاد) في الوقت الحاضر».

هذا التجاهل بما يحدث عملياً في العالم الحقيقي يستمد القوة من الطريقة التي يفكر بها الاقتصاديون في موضوع تخصصهم. كان هناك، في أيام شبابي، تعريف شائع جداً للاقتصاد وضعه ليونيل روبنز (1935، ص 15) في كتابه **مقال في طبيعة وأهمية علم الاقتصاد**: «الاقتصاد علم يدرس سلوك الإنسان باعتباره علاقة بين غايات ووسائل نادرة لها استخدامات بديلة». أي أنه دراسة للسلوك الإنساني باعتباره علاقة. يشير اقتصاديو هذه الأيام، على الأرجح، إلى موضوع تخصصهم باعتباره «علم الاختيار الإنساني» أو يتحدثون عن «منهج اقتصادي». ليس هذا تطوراً حديث العهد، فقد سبق لجون مانيارد كينز أن قال أن «نظرية الاقتصاد هي أسلوب أكثر من كونها مبدأ... إنها جهاز للعقل، ونظام منهجي في التفكير، تساعد من يؤمن بها على التوصل إلى استنتاجات صحيحة (المقدمة، إتش. دي. هندرسون، 1922، ص هـ). أما جوان روبنسون (1933، ص 1) فتقول في مقدمة

كتابها **اقتصاديات المنافسة غير الكاملة** أن كتابها «مقدَّم إلى عالم الاقتصاد التحليلي باعتباره صندوق أدوات». فحوى هذا الكلام هو أن الاقتصاديين يفكرون بأنفسهم بأن لديهم صندوق للعُدد ولكن ليست له مادة [خاصة به]. وهذا يذكرني ببيتين من الشعر في قصيدة لشاعر حديث (نسيت عنوان القصيدة واسم الشاعر ولكن البيتين بالتأكيد جديران بالحفظ:

أرى الرسن واللجام بوضوح
ولكن أين هي الفرس اللعينة؟

وقد عبرتُ عن الفكرة نفسها حين قلت أننا ندرس الدورة الدموية دون وجود جسم.

لا أريد أن يُفهم بقولي هذا بأن هذه الأدوات التحليلية ليست مهمة للغاية، وأشعر بالسعادة حينما يستخدمها زملاؤنا أساتذة القانون في دراسة طبيعة عمل النظام القانوني، أو عندما يستخدمها العاملون في العلوم السياسية في دراسة طبيعة عمل النظام السياسي. لكن الفكرة التي أريد بحثها تختلف عن ذلك. إنني أرى أنه ينبغي لنا أن نستخدم هذه الأدوات التحليلية لدراسة النظام الاقتصادي. وأرى أنه يوجد لدى الاقتصاديين مادة للدراسة، وهي دراسة طبيعة عمل النظام الاقتصادي، وهو نظام نحصل فيه على دخولنا ونصرفها.

إن رفاهية المجتمع الإنساني تعتمد على حركة السلع والخدمات، وهذا بدوره يعتمد على إنتاجية النظام الاقتصادي. وقد أوضح آدم سميث بأن إنتاجية النظام الاقتصادي تعتمد على التخصص ('تقسيم العمل' حسب تعبيره)، ولكن التخصص لا يكون ممكنا إلا إذا كان هناك تبادل -وكلما انخفضت تكاليف التبادل (تكاليف التعامل أو تكاليف الصفقة Transaction

costs) ازداد مقدار التخصص وازدادت إنتاجية النظام. بيد أن تكاليف التبادل تعتمد على المؤسسات السائدة في البلد، بمعنى أنها تعتمد على نظامه القانوني ونظامه السياسي ونظامه الاجتماعي ونظامه التعليمي وثقافته وما إلى ذلك. وفي واقع الأمر فالمؤسسات هي التي تحكم أداء الاقتصاد، وهذا ما يعطي «الاقتصاد المؤسساتي الجديد» أهميته بالنسبة للاقتصاديين.

ثمة جانب اقتصادي آخر يوضح أن هناك ضرورةً لعملٍ كهذا، فبصرف النظر عن الصيغة الشكلية للنظرية فإن الطريقة التي ننظر بها إلى عمل النظام الاقتصادي ظلت ساكنة بصورة غير عادية عبر الزمن. غالباً ما يعتز الاقتصاديون بحقيقة أن تشارلز داروين توصل إلى نظريته في التطور نتيجة لقراءته توماس مالثوس وآدم سميث. لكن قارن التقدم الذي حصل في علم الأحياء منذ داروين مع ما حصل في الاقتصاد منذ آدم سميث. لقد تغير وجه علم الأحياء. وأصبح لدى علماء الأحياء الآن فهم مفصل للهياكل المعقدة التي تحكم عمل الكائنات العضوية. أعتقد أننا سنحقق في المستقبل انتصارات مماثلة في الاقتصاد. ولكن ذلك لن يكون سهلاً. حتى لو بدأنا بالتحليل البسيط نسبياً ودراسة «طبيعة الشركة»، فإن اكتشاف العوامل التي تحدد التكاليف النسبية للتنسيق عن طريق الإدارة في الشركة أو التعاملات في السوق لن يكون أمراً سهلاً.

لكن الموضوع لا ينتهي هنا على الإطلاق. ليس بوسعنا حصر تحليلنا بما يحدث في شركة واحدة. وهذا ما سبق أن قلته في محاضرة لي نشرت في كتاب **حياة الحاصلين على الجائزة** (كوز 1995، ص 245): «تتأثر تكاليف التنسيق ضمن الشركة ومستوى تكاليف التعاملات التي تواجهها بقدرتها على شراء المدخلات من شركات أخرى، وقدرة تلك الشركات على توريد

هذه المدخلات تعتمد جزئياً بدورها على تكاليف التنسيق ومستوى تكاليف التعامل (تكاليف الصفقة) Transaction costs التي تواجهها، وتتأثر هذه على نحو مماثل بما يحدث في شركات أخرى. ما نتعامل به هو بناء متشابك معقد». أضف إلى ذلك تأثير القوانين والنظام الاجتماعي والثقافة، إضافة إلى آثار التغيرات التكنولوجية مثل الثورة الرقمية وما صاحبها من انهيار عجيب في تكلفة المعلومات (وهي إحدى المكونات الرئيسية لتكاليف التعاملات)، فتجد لديك مجموعة معقدة من العلاقات المتشابكة تحتاج لاكتشاف طبيعتها إلى عمل جاد لفترة طويلة من الزمن. لكن حين ننتهي من ذلك سيتحول كل الاقتصاد إلى ما نطلق عليه الآن «الاقتصاد المؤسساتي الجديد».

لن يحدث هذا التغيير، في رأيي، نتيجة لهجوم مباشر على التيار الاقتصادي السائد، بل سيحدث نتيجة لاعتماد الاقتصاديين في فروع أو أقسام علم الاقتصاد منهجاً مختلفاً، كما هو في الواقع ما يحدث بالفعل. عندما تتغير غالبية علماء الاقتصاد فسيعترف اقتصاديو التيار الرئيسي بأهمية دراسة النظام الاقتصادي بهذه الطريقة وسيزعمون بأنهم كانوا يعرفون كل ذلك منذ البداية.

❋ ❋ ❋

المراجع

1. كوز، رونالد إتش. «طبيعة الشركة»، مجلة إيكونوميكا، تشرين الثاني 1937، المجلد الرابع، ص 386–405.
2. ______________، «تطوري كعالم اقتصاد» في الكتاب المحرر من قبل ويليام بريت وروجر دبليو. سبنسر، حياة الحاصلين على الجائزة، كيمبردج، ماستشوستس: مطبعة إم. آي. تي.، 1995، ص 227–249.
3. هندرسون، إتش. دي.، **العرض والطلب**، لندن: نسبت، 1922.
4. هولمستورم، بينغت، وتيرول، جان، «نظرية الشركة»، في الكتاب المحرر من قبل ريتشارد شمالنسي وروبيرت دي. ويليغ، **دليل المنظمة الصناعية**، أمستردام: دار نشر نورث هولاند ، 1989، ص 61–128.
5. روبنز، ليونيل، **مقال في طبيعة وأهمية علم الاقتصاد**، لندن: ماكميلان، 1935.
6. روبنسون، جوان، **اقتصاديات المنافسة غير الكاملة**، لندن: ماكميلان، 1933.

متـلازمـات الفقــر(*)

لا يعرف المرء إذا ما كانت العودة إلى تقارير الأمم المتحدة المعنونة «الوضع الاجتماعي في دول العالم» الصادرة كل سنة يمكن أن توضع إلى جانب مؤتمر «الأغنياء» العشرين، كاستجابة نقدية ملتوية أو غير مباشرة لهذا المؤتمر الذي عقد في لندن قبل بضعة أيام. وبغض النظر عن المدلولات والمعاني العميقة لهذا الجمع بين نقيضين، فإن للمرء أن يلاحظ تقارير الأمم المتحدة أعلاه وما تنطوي عليه من صورة سوداوية قاتمة للوضع الاقتصادي الدولي الآن، خاصة بقدر تعلق الأمر بالإتساع السريع والمرعب للفجوة بين الدول الغنية والفقيرة. ربما تعكس هذه التقارير خلاصات تدق ناقوس الخطر من حدوث «ثورة» كونية للفقراء (الذين يزدادون فقراً) ضد الأغنياء الذين يضاعفون ثرواتهم ويمثلون أقلية تحتكر الثروات والقوة ومصادرهما عبر العالم. ليس المقصود بالثورة، في هذا السياق، هو أن يحدث هجوم من قبل الفقراء على «روما»، كما فعلت القبائل الجرمانية القوطية عندما هدت روما، المدينة والإمبراطورية، وإنما المقصود هنا حدوث عدد مهول من التغيرات والأزمات والتفاعلات التي تعكس لا عدالة توزيع

(*) د. محمد الدعمي، أستاذ محاضر في جامعة ولاية أريزونا ASU.

الثروة في العالم، كما كانت عليه الحال بلا عدالة توزيع الشعر بين لحية برناردشو ورأسه، حيث تجسدت «الكثافة» في الإنتاج واللاعدالة في التوزيع !

بيد أن المشهد العالمي اليوم يزداد تحذيراً لما يطويه مرجل السنوات الجارية الذي يعتمل بتعابير الخوف من الفقر والفقراء، ذلك الخوف الذي ما انفك يقض مضاجع الأغنياء عبر الأزمات والتفاعلات ونذر المجهول منذ أن اجتاح الجياع الباستيل الباريسي. إن من يتابع شيئاً من معطيات مؤتمر الدول الغنية المذكور أعلاه، لابد وأن يلاحظ أن الإجراءات والقرارات التي اتخذتها هذه الدول لم ترق إلى المستوى المطلوب أو المتوقع على سبيل مد يد العون لانتشال الدول الفقيرة مما يحيق بها من مخاطر من النوع الذي لا يمكن احتوائه بداخل حدودها، ذلك أن الفقر يترجم نفسه بلغة عابرة للحدود وعابرة للقارات، كما هي عليه الحال في انتشاء وانتشار فيروس نقص المناعة المكتسب المنتشر على نحو شبه وبائي في القارة السوداء، وهو مرض فتاك لا يمكن لمجتمع أن ينجو منه أو أن يعالجه ويشفي المبتلين به مهما كانت درجة تقدم ذلك المجتمع. والدليل يتمثل في معاناة أعداد لا بأس بها من المواطنين في أكثر دول العالم ثراء وتقدماً علمياً. وتنطبق ذات الحال على الأمراض الوبائية الصديقة للفقر من نوع أنفلونزا الطيور والملاريا والهيضة والجدري والسل وسواها كثير.

وإذا كانت الأمراض والأوبئة تمثل خطراً لا يستثني أحداً مهما ثقل جيبه وكبرت خزائنه، فإن هناك أمراضاً أخرى تطفو على جلد البشرية كبثور تنذر بالكثير من المخاطر المعتملة في دواخل الكينونة البشرية، مهددة المجتمعات الغنية بنفس درجة تهديدها للمجتمعات الفقيرة. هذه أمراض

اجتماعية وسياسية واقتصادية متشعبة وشائكة يصعب اجتثاثها أو القضاء عليها قضاء مبرماً. لاحظ أن مزارع الأفيون تكثر وتنتشر في الدول الفقيرة، بينما يكثر مستهلكوه وينتشرون في الدول الغنية. ويرد سبب ذلك إلى أن الفقراء يبحثون بكل الوسائل والطرائق المبتكرة عما ينقذهم من فكي الحاجة والفاقة، الأمر الذي يبرر من وجهة نظرهم لهم زراعة وتجارة مثل هذه المواد المخدرة والفتاكة التي تلقي بظلالها على المجتمعات التي استهلكت نسبا كبيرة من وسائل اللهو والتسلية والمتعة. إنها راحت تبحث عن الغريب والممنوع من أجل تجربة المزيد من النشوة والانتشاء عبر المخدرات والمحرمات. وإذا كان التهريب واحداً من أهم إفرازات ثورة الفقراء التي أشرت إليها أعلاه، فإن آفته المتعددة الرؤوس لا تكتفي بتمرير المخدرات عبر الحدود إلى الأغنياء، وإنما تزيد في قائمة موادها وسلعها لتشمل الرقيق الأبيض والأصفر والأسود، زد على ذلك عدد من موادها التي تضر البيئة عبر الكرة الأرضية. والبيئة ثروة كونية مشتركة لأن ما يضر بها في أفريقيا أو آسيا لا يمكن إلاّ أن يترك آثاره الكونية على أوربا وأميركا الشمالية. وتنطبق ذات الحال على الحروب التي تدخلها الدول الفقيرة بانفعالية وتسارع، وكأنها تحاول من خلالها التخفيف عن أعبائها السكانية ! لذا كانت الحروب البينية والحروب الأهلية من ظواهر ومعطيات الفقراء منذ نهاية الحرب العالمية الثانية عندما لقن الرايخ الثالث العالم الغربي درساً لن ينساه في معنى وثمن الحرب وخطورة آثارها.

إن الأسباب الخفية للحروب، وليس الأسباب المباشرة، تكمن فيما تعاني منه الدول الفقيرة من نكوص في المستوى التعليمي والثقافي وفي انتشار الفساد والترهل الإداري والمالي وفي التبذير والهذر الآتي من سيادة

الحكومات غير الرشيدة والدكتاتورية والشمولية، تلك الحكومات التي تبني صروح أمجادها بالبلاغيات الملفقة وبتبديد الأموال وبالطائرات الخاصة وبالصروح العمرانية الكبيرة في الوقت الذي تعاني فيه مجتمعاتها من أزمات سكن خانقة تجعل الأسر المتعددة تشترك في غرفة واحدة أو في بيت واحد مبني من الصفائح. هذا ما يبرر ويفسر انتشار الفساد الاجتماعي وظواهر الاتصال الجنسي بالمحرمات وبيع الإنسان نفسه أو أعضائه لتهريبها إلى الأغنياء الذين غالباً ما يعانون من الترهل وعجز الأعضاء الجسمانية.

إن أي رصد، مهما كان عاجلاً، للطرائق التي تقدمها الدول الغنية لمساعدة الدول الفقيرة لن يخفق في تذكير المطلعين على الفجوة بين الفقراء والأغنياء إبان عصر الثورة الصناعية في بريطانيا. فالدول الغنية تتمسك بنفس مواقف كتّاب وروائيي بريطانيا العصر الفكتوري، حيث كان هؤلاء يلتزمون بدور المرآة التي تعكس معاناة وآثار الفقر، ولكن هؤلاء الكتّاب الرومانسيون، في ذات الوقت، كانوا يحذرون من خطر الفقراء الكامن، خاصة تحت شبح الثورة الفرنسية الذي كان قوياً آنذاك. لقد كان مفكرو تلك الحقبة الصناعية الأولى يتعاطفون مع الفقراء ويعكسون معاناتهم، ولكنهم كانوا يعجزون عن تقديم حلول لمآسيهم،فلا يقترحون سياسات حقيقية وعملية للقضاء على مسببات الجوع والعوز. لذا كانت كتاباتهم غالباً ما تنتهي إلى نوع من «الإصلاح» أو التسوية العاطفية، حيث تنتهي الرواية إلى زواج البطل الغني من البطلة الفقيرة. كانت هذه النقطة هي واحدة من أهم أدوات النقد الذي تلقته كتابات كبار الروائيين من نوع ديكنز ودزرائيلي والسيدة غاسكل وسواهم.

إن حكومات الدول الغنية تعرف جيداً أن الفقر لا يمكن أن يُزال من الدول الأفريقية والآسيوية والأميركية اللاتينية عن طريق تقديم الهبات

والقروض وحذف السابق منها. فهي تدرك أن مثل هذه الهبات والحذوفات والقروض الجديدة لا يمكن أن تملأ «قربة مثقوبة» تتمثل بالحكومات اللامسؤولة وبالأنظمة التي ينخرها الفساد المالي والإداري. وبنفس القدر من الوعي، يدرك زعماء الدول الغنية أن القضاء على الفقر له أدوات ووسائل وحلول جذرية تتمثل في بناء قاعدة صحية وتربوية وسياسية موائمة ومستقيمة يمكن من خلالها، وعبر عقود من الزمن، أن تشفى المجتمعات الفقيرة من أمراضها المستعصية والمستوطنة العضال. بيد أن الدول الغنية لا تريد أن تقود الدول الفقيرة نحو نموذجي الهند والصين، حيث تمكنت هاتين الدولتين من لجم الفقر وبتر إفرازاته كي تدخلا معترك التنافس والتقدم الاقتصادي درجة إغراق الأسواق الأوربية والأميركية بالمنتوجات الصينية والهندية.

حسب هذا المنظور، يمكن للمرء أن يخلص إلى أن حكومات الدول الغنية تبدو غير جادة في انتشال الدول الفقيرة من بين فكي الفقر. وسبب ذلك يرد إلى أن أقلية الأغنياء الذين يمتلكون السطوة والقوة الاقتصادية والعسكرية لا يمكن أن يسمحوا بظهور منافسين جدد من الدول الفقيرة التي تتجاوز كبواتها. إن احتكار القوة من قبل أقلية الأغنياء لا يمكن أن يسمح لهم بغير الاستعراضات الدعائية (كالمؤتمرات والأضواء) المنطوية على المشاعر الإنسانية والنزعات الخيرية، لأنهم لا يريدون أن يروا منافسين جددا. لذا تبقى مبادرات الدول الغنية حبيسة «الإصلاحات المحدودة»، من نوع الديون وإطفاء الديون والمساعدات العينية والمالية والهدايا لأطفال الدول الفقيرة. بيد أن لحكومات الدول الغنية أن تدرك جيداً إن هذه السياسة تشكل سلاحاً ذا حدين، إذ أن تفاقم مشاكل الفقر، كالجهل

والأمراض والتهريب، لا يمكن أن يبقى بمنأى عن المجتمعات المتقدمة اقتصاديا. فإذا كانت الأمراض الفتاكة ومشاكل الإرهاب قد أخذت طريقها عبر الحدود إلى الدول الغنية، فإن ما نلاحظه اليوم من ظاهرة تهريب العشرات والمئات من الأفراد من الدول الفقيرة إلى الدول الغنية ينذر الأخيرة بنقل الأمراض الناتجة عن الفقر إلى مجتمعاتهم. وإذا كانت هناك سفينة أو باخرة هنا وهناك يمكن الإمساك بها من قبل شرطة الحدود وحرس الشواطئ في الدول الغنية، فإن هذه الظاهرة ستتفاقم مع تفاقم وتعاظم مشكلات الفقر عبر السنوات القادمة. وهكذا سيظهر نوع جديد من القبائل الجرمانية القوطية البربرية التي أطاحت بروما الغنية في الماضي، ولكن هذه المرة ستكون قبائل الفقراء من نوع جديد يهدد العواصم والحضارات الغنية القائمة.

* * *

المحور الثاني
الحرية والديمقراطية

الحرية والديمقراطية كآلية للحكم المؤسساتي في الدولة العربية الحديثة(*)

أولاً: مقدمة ضرورية

كيف يمكننا تقييم تجارب الحكم العربية بعد مرور عقود على تحقيق الاستقلال والتحرر من السيطرة الخارجية المباشرة، وتسلُّم مسؤوليات القيادة من قبل نخب سياسية محلية حاولت تطبيق رؤى وأفكار اقتصادية واجتماعية محددة، كان الهدف منها تحقيق التنمية وإنجاز النهضة؟!..

لقد عملت تلك النخب القيادية على تطبيق برامجها وتجاربها السياسية والاقتصادية في ظل مجتمعات تقليدية الفكر والثقافة والانتماء، خصوصاً بعد أن طرحوا -وقت تسلمهم للحكم- أفكاراً وبرامج عمل سياسية واقتصادية طموحة وجادة (نظرياً على الأقل)، عقد أفراد مجتمعاتهم الآمال الكبيرة عليها.

وتدور حالياً سجالات فكرية وسياسية كثيرة حول النتائج العملية التي أفضت إليها تلك التجارب الحكومية (وبخاصة الحديثة العهد منها

(*) نبيل علي صالح، مهندس وكاتب سوري.

نسبياً)، وعما إذا كانت قد نجحت في إحداث تغييرات سياسية واقتصادية جوهرية، أفسحت في المجال أمام مجتمعاتها كي تكون قادرة على تحقيق نوع من الاستجابة على مجمل المشاكل والتحديات المثارة في العالم حالياً، بما في ذلك الاستجابة الفاعلة للتحديات المطروحة عليها من قبل مؤسسات وإدارات وقوى العالم الكبرى حالياً.

فهل حققت تلك القيادات التغيير الموعود الذي تبنته ورعته في كثير من خطاباتها وبرامجها النظرية؟!

- وأصلاً هل تمتلك القاعدة الفكرية والعملية النوعية التي تؤهلها للاستفادة المتوازنة من الموارد الطبيعية والبشرية المتعددة والكبيرة التي لا تزال موجودة في بلدانها؟!

- ثم لماذا يتم دائماً، في داخل اجتماعنا الديني والسياسي العربي والإسلامي عموماً، التركيز على أهمية الأشخاص والرموز وإغفال دور الشعوب والكتل البشرية الحيوية؟!.

ألا تعطينا التجارب التاريخية التي عاشتها أمتنا مع حكامها وأنظمتها الماضية، دلائل قاطعة على استحالة الرهان على حكم الفرد ونهج الشخص، والاعتماد الكلي على مواهبه الذاتية (الخارقة!؟)، واعتباره خشبة الإنقاذ، وصاحب المشروع الخلاصي..؟!.

ثانياً: ملخص تنفيذي عام

بناءً على ما تقدم -وبعد عرض المشكلة موضوع الدراسة- سنعمد إلى وضع القارئ أمام حقيقة فشل معظم تجارب الحكم العربية القائمة حالياً في تحقيق تنمية سياسية واجتماعية صحيحة للمجتمعات العربية..

وهذا الفشل لا يزال يتكرر باستمرار مع تغير القيادات السابقة، وانتقال الحكم إلى القيادات الجديدة والتي يمكن اعتبارها -بشكل وبآخر- مجرد امتداد لسياسات الأمس إلى عالم اليوم، بحيث أن التحديات والمشاكل والأزمات المثارة سابقاً التي كانت تعاني منها نخب الحكم العربي السابقة هي نفسها التي تعاني منها حالياً القيادات الجديدة.. وأن التغييرات النوعية والكمية المطلوب تحقيقها لم تنجز بعد.

كما وسنؤكد هنا على أن المدخل الحقيقي لولوج طريق الإصلاح والتغيير هو مدخل «سياسي-ثقافي» أولاً، وبالنتيجة اقتصادي واجتماعي ثانياً، ينطلق من خلال إعادة النظر بأسسس وقواعد السياسة العربية المسيطرة حالياً القائمة على حكم الفرد والاستبداد والشمولية والملكية الوراثية.. والتي يمكن اعتبارها -على مستوى الفعل السياسي الداخلي- مجموعة قوى محركة تعمل على فراغ، وبمحصلة صفرية، كما ويمكن اعتبارها -على مستوى العمل السياسي الخارجي- مجرد ردود أفعال منفعلة على استراتيجيات الدول والقوى الدولية الكبرى..

وهذه الإعادة المطلوبة في مجمل مكونات الواقع السياسي العربي المعاصر، لا تعني مطلقاً الحض على الثورة وتغيير الواقع القائم بالمعنى التقليدي لمصطلح الثورة التي مضى زمنها، وانتهت مفاعيلها الكلاسيكية، بل بأن تقوم القوى والمكونات الاجتماعية المتعددة والمختلفة المصالح والتوجهات -صاحبة المصلحة الأساسية في التغيير- ببناء ذاتها، وتمكين مواقعها، وتطوير أدواتها وأساليب عملها الثقافية والسياسية لإنجاز مطلب التغيير المُلح..

بالإضافة إلى أننا سنحاول تقديم بعض الرؤى والتصورات الفكرية لمعنى التكوين السياسي الحديث للدولة الحديثة القادرة، على طريق بناء

مؤسساتها وهياكلها السياسية والاقتصادية التي تأتي قضية الحريات العامة على رأس الأجندة المطلوبة تطبيقها في هذا السياق.. أي أن تكون الحرية الفردية وحرية تداول السلطة وحق التعبير عن الرأي والمعتقد والأفكار والقناعات السياسية والاقتصادية، هي الفيصل والمعيار الحقيقي للدولة العربية الحديثة.. وهو ما نعني به ضرورة تعزيز قيم ومبادئ الحكم الصالح القائم على الحرية والديمقراطية والتنمية المستدامة.

وبطبيعة الحال نحن عندما نصر على ضرورة الالتزام بالديمقراطية -كآلية للحكم السياسي وتداول السلطة والمشاركة الفاعلة في بناء الدولة والمجتمع- فإننا نريد من ذلك أن تكون مجتمعاتنا بكل تياراتها وقواها هي الحاضنة الأساسية للمطلب الديمقراطي، أي هي مصدر السياسة وليست الدولة، لأن المجتمعات هي الفاعل السياسي الحقيقي، أما الدولة -كمؤسسة وهياكل وشخوص حاكمة منتخبة إرادياً وطوعياً ولفترات زمنية محددة- فيقتصر دورها هنا على تنظيم السلطة، وسبل تداول الحكم، والإشراف الأمين على تنفيذ السياسات المنبثقة عن إرادة الناس المقررة هي سلفاً لما تريد أنْ تكون عليه قيمها وأهدافها والتزاماتها ومصائرها.

وهذا الأمر يتطلب من القيادات السياسية الجديدة الطموحة -إذا كانت ترغب فعلاً ببناء دولة القانون والمؤسسات- إعادة النظر بمفهومها الكلاسيكي النفعي عن الدولة (الذي ورثته عن النخب السابقة) ومكانتها ودورها، وموقعها في البنيان السياسي العام للمجتمع، **وضرورة إرجاعها إلى ميدانها الأساسي، ألا وهو المجتمع**.

وعندما تكون المجتمعات الواعية والمدركة لحاضرها ومستقبلها ووضعها الحضاري العام هي المنطلق الحقيقي والواقعي في بلورة النماذج

والأهداف العليا التي يقوم عليها وجودنا السياسي والاجتماعي العام، عند ذلك يمكن أن نقول بأننا نسير على طريق تحقيق وجودنا الدولتي العصري الفعال، والاستفادة القصوى من قدراتنا وطاقاتنا الروحية والمادية، وتفجير مواردنا الهائلة.

ثالثاً: أسس ومكونات الدولة الحديثة

تسمح لنا التجربة التاريخية التي عاشها العرب والمسلمون منذ البدايات الأولى لنشوء تكويناتهم السياسية، بأن نؤكد على حقيقة ثابتة وراسخة، وهي أن الطغيان السياسي (حكم الفرد المستبد، ووضع الشخص في مركز الرأس من مشروع الأمة) كان -ولا يزال- أحد أهم العوامل والمسببات التي أدت إلى حدوث كل تلك التراجعات والانهيارات في تاريخ الحكم العربي، ووقوع الأمة -باستمرار- في مهاوي الضعف والتفكك والانقسام الأفقي والعمودي، وتحوُّلِها إلى مجرد ريشة في مهب رياح تخلفها وضعفها وانهاكها في اجترار ثقافتها المنغقلة الضعيفة والمضعضعة.. ولذلك نحن نعتبر -على الدوام- أنّ المراهنة على «الفرد-الحاكم»، هو رهان خاسر مكلف، مهما امتلك من مؤهلات وخصائص فريدة.

وقد يكون من المفيد أن نذكر هنا بأن **الكثير من النخب السياسية العربية** -الحاكمة وغير الحاكمة، بما فيها الأحزاب الحاكمة والمعارضة- **اتبعت ظاهرياً سياسات مستقلة جديدة (بشكلها وليس بمضمونها) عن السياسات القديمة، ولكنها بالمحصلة لم تكن فاعلة ومنتجة**، بل كرست حالة انسداد الآفاق وعممت ثقافة الإحباط واليأس والتعب والاسترخاء لدى القطاع الأكبر من صفوف أبناء مجتمعاتها، وساهمت عن قصد بتعميم ثقافة الفساد والإفساد، وما يمكن أن تفضي إليه من سلوكيات وعلاقات

اجتماعية نفعية يسودها الكذب والنفاق والأذى (بهدف الابتزاز) والامعية والاستتباع والاستزلام والتملق (تمسيح الجوخ) والتكالب على المناصب والكراسي، وو... الخ.

..انطلاقاً من تلك الأجواء، وبالنظر إلى التجارب العربية الفاشلة في الحكم والإدراة، يمكننا التأكيد هنا على أنَّ التكوين الدولتي العربي والإسلامي المؤسسي الحديث -إذا صح التعبير- لا يمكن أنْ يتحقق ويصبح أمراً واقعياً ناجحاً ومثمراً من دون الوقوف المطول أمام الركائز التالية:

الركيزة الأولى:

إنّ استمرار اشتغال النخب القيادية السياسية العربية الجديدة -ممن يحملون شعارات التغيير والبناء- على الآليات ووسائل العمل نفسها التي آمنت بها والتزمتها عملياً النخب السابقة (**وقد أثبت الزمن عقمها وفشلها وعجزها عن تحقيق الحد الأدنى المطلوب من معاني ومفردات دولة القانون والعدل والمؤسسات..**) سيكرس حتماً حالة الإخفاق السياسي والاجتماعي القائمة منذ زمن طويل.. كما وسيهيئ للأمة الشروط والمناخات المناسبة اللازمة لتجدد النزاعات والحروب الداخلية فيها (التي هي كالنار تحت الرماد في بعض الدول)... وعندها لن يكون شعار التغيير والتجديد المرفوع حالياً -مع وجود الشروط والأجواء ذاتها- إلا استنساخاً جديداً لأزمات الأمة السابقة، وبخاصة أزمة دولها التحديثية التي ما أن استلم أصحابها ورموزها زمام السلطة وناصية القرار فيها حتى حولوها إلى دولة عصبية حزبية (بالمعنى الديني والسياسي)، **وصارت وظيفتها الأساسية محصورة** -بحكم تأسيسها على قاعدة الغلبة والقهر والتمييز- **في تمكين**

أصحاب المصالح والجماعات المسيطرة من احتكار الرأسمال الضخم والثروة الروحية والمادية الهائلة التي تمتلكها الأمة.

ويهمنا أن نلفت نظر تلك القيادات إلى أنّه لا يمكنها السير على طريق إجراء الإصلاحات الأساسية المتوخاة من خلال تطوير مستوى وصيغة خطابها النظري الشعاراتي فحسب، لأنّ ذلك لا يترجم المعنى الحقيقي للتغيير المطلوب في المبادئ والقيم وحتى في طبيعة الشعارات ومناهج العمل وسلوكيات التطبيق التي تسيّر تلك النخبات، ولا يعدو أن يكون معنى التغيير -عند ذلك- إلاّ نوعاً من التواصل الدافئ -وإنْ من وراء الستار- مع الأفكار والطروحات التقليدية القديمة، وإعادة اجترارها من جديد بأشكال ونمطيات سلوكية جديدة، وما يعنيه ذلك من استمرار التغطية الفجة على المشاكل السياسية والاقتصادية الملحة القائمة والمتفاقمة يوماً بعد يوم، بدل البحث الجدّي الهادئ عن حلول دائمة وعقلانية لها.. وهذا ما يعبّر -كما يؤكد الكثير من المراقبين- عن حالة الضياع العقلي الشامل، وعن الاستقالة المعنوية التي تحاول عبثاً أنْ تغطي على نفسها من خلال عبارات تعرف تماماً أنها من دون رصيد، ولا تحظى مطلقاً بأي قبول أو رضى شعبي، وأنّ مبرر وجودها وترداداها الوحيد هو إقامة حاجز يمنع المجتمع عن إدراك عمق المشاكل والأزمات المتلاحقة التي يعيشها.

إنَّ ما تطلبه مجتمعاتنا العربية عموماً اليوم من قياداتها ونخبتها الحاكمة ليس بالأمر الصعب الذي يُعْجزها إذا ما توافرت النوايا الحسنة والإرادات العاقلة المرتكزة على أبعاد مؤسسية في كل ما يتعلق بشؤون الدولة والحكم والإدارة، خصوصاً وأننا دخلنا في مواقع ومتغيرات وتحديات اقتصادية وسياسية هائلة جديدة تلف العالم بأسره، وتواجهنا

نحن بالذات على مستوى الأمة والشعب والحكم، وتفرض علينا تحديات جديدة للوعي والالتزام والعمل.. فما تطلبه الجماهير الآن هو أنْ تلتزم قياداتها المذكورة -كما ذكرنا سابقاً- بوجود الناس والمجتمع ككل، وحجمه، وقوة زخمه الروحي والمادي الحضاري.. لأنّ الإحباطات والتوترات والمصاعب التي تعيشها هذه المجتمعات وصلت إلى درجة لا تطاق، وبات من الصعب جداً معها الوقوف في وجه الانفجارات المتوقعة، إذا لم يحصل التغيير الجذري المطلوب في مواقف تلك القيادات وسلوكها ووعيها والتزامها. ولعل بناء وتشييد أسس التغيير السياسي الحقيقي -في هذا السياق- هو من أُولى المهام الملقاة على عاتق هذه النخب الجديدة .

إننا نعتقد بأن البناء السياسي المتين يجب أنْ ينطلق فعلياً في الوعي العملي، وفي توازن القوى الاجتماعية والسياسية، وما لم يحصل ذلك فإن انتقالات السلطة والحكم -بالطرق والأساليب المعروفة- لن تفيد شيئاً، بل بالعكس ستقود لاحقاً إلى الفوضى والخراب، وإلى سيطرة قوى جديدة على السلطة تحت ستار التعددية والديمقراطية.

وهذه النقطة -في الواقع- جديرة بالاهتمام لأنه من الضروري جداً تربية المجتمعات من جديد على ثقافة التعايش والتسامح والحوار، وتوعيتها على قيم ومبادئ الديمقراطية والتعددية والاعتراف بالآخر، وذلك من خلال العمل على إنتاج مفاهيم وتصورات فكرية جديدة تكفل تعميق شعور هذه الجماهير بالمسألة الديمقراطية، وتدريبها فعلياً عليها، بما يضمن تحويل ونقل الصراعات والخلافات الكثيرة المتوزعة داخل اجتماعنا الديني والسياسي من دائرة العنف الرمزي والمادي إلى دائرة السجال السياسي السلمي بما يجعلها مصادر مثمرة ومنتجة.

الركيزة الثانية:

كسر الحواجز النفسية والعملية الكثيرة القائمة بين الدولة كمركز ونظام ومحور ومركز للتنفيذ، وبين عموم الناس والمجتمع كطرف يدور في فلك الدولة وينفعل بقراراتها، وذلك من خلال نزول قيادات الدولة إلى الأرض، ووقوفهم أمام حقائق الأمور، وتلمّسهم لهموم الناس ومشاكلهم وإدارة شؤون معيشتهم في حاضرهم ومستقبلهم.. ولا نعني «بالنزول» هنا أنْ ينزل المسؤول الفلاني مثلاً إلى الأرض بجسده فقط، ولكن بروحه ومشاعره وكيانه ووعيه.. ولذلك نحن نعتبر -طالما أننا نتحدث عن الدولة العربية التحديثية- أنّ أهم الحواجز (المطلوب من القيادات المقبلة ضبطها قانونياً ومؤسساتياً) هو حاجز الأمن الذي جعل من معظم دولنا العربية الحالية برمتها «دولاً أمنية بامتياز»، لا همّ لها سوى التفنن في اتباع أحدث أساليب الرقابة الدائمة على الناس، وملاحقتهم حتى غرف نومهم، والتلذذ بتعذيبهم نفسياً ومادياً.. وقد تبدت معظم الدول العربية -من خلال ذلك الحاجز- بأنماط غير إنسانية من الاضطهاد والاستعباد ومصادرة الحريات وإلغاء الآخر، فأصبح المواطن مقيداً وملجوماً منذ ولادته، وعاجزاً عن وعي واستلهام وتنمية عناصر ومعطيات التفكير السليم المبدع، وبالتالي بات شبه عاجز عن الانخراط في مسيرة الإبداع الحضارية الإنسانية بسبب افتقاده للحرية باعتبارها الشرط الأولي لنمو بذرة الإبداع والإنتاج في أية بيئة.

لذلك فالدولة (أية دولة) التي تحترم نفسها، وتقدر شعبها، وتشعر بأهمية وجود مواطنيها، ودورهم الفعال في المجتمع، وتعتبر نفسها شرعية (في وجودها وامتدادها) وشعبية في ممارساتها... الخ، هذه الدولة التي

تمتلك كل تلك المواصفات وغيرها، ليست بحاجة مطلقاً إلى **الجانب الأمني الرادع إلا من باب المحافظة على استقرار الدولة، ورعاية أمن الناس، والحفاظ على شبكة عالية من الأمان الاجتماعي، وتكريس رفاهية المجتمع، والسهر على حدود الوطن والدفاع عن المواطن** بالطريقة الإنسانية الحضارية التي تحفظ كرامة الإنسان، وبما يخدم كل أفراد المجتمع وليس أمن النخبة السياسية الحاكمة فقط.

ومن الطبيعي جداً أنْ تهتم الدول كلها بالأمن والاستقرار الاجتماعي، لكن الذي يميز الوضع في الدول العربية -عن باقي دول العالم الأخرى- هو عدم ثقة النظم الحاكمة في عالمنا العربي بالوعي الوطني العام لدى مواطنيها الذين يعاملون حتى الآن كجواسيس وطوابير خامسة، وينظر إليهم دوماً كقوة معارضة كامنة يمكنها أن تخرج من القمقم متى ما توافرت لها الظروف المناسبة. والسبب في ذلك -على ما يظهر- أن النظام الرسمي العربي عموماً يتوقع من مواطنيه أن يتحولوا بسهولة إلى لعبة بيد القوى الخارجية، الغربية أو الأنظمة المعادية العربية، كما تتوقع منهم أن يصبحوا بين ليلة وضحاها ضحايا سهلة لدعايات التجمعات والجماعات المتعصبة إياها.

ومعظم دولنا العربية «دول عميقة» «deep state» بالمعنى الأمني، وليس بالمعنى السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي أو النفسي-السوسيولوجي، لأنها تتعيش على الأمن وترعى مصالحها به وعن طريقه، وتحفظ وجودها العميق من خلاله.

وهذا كله **يجعل من فكرة «جهازية الدولة العربية» فكرة صحيحة على الدوام،** حيث أنه وبالرغم من الاستخدام الكثيف للفكرة القومية

والتربية اليومية للمشاعر القطرية والشوفينية في معظم دولنا العربية، لا تزال تلك الدول تتصرف في الواقع كجهاز خاص وكقوة لها ميليشياتها الخاصة، وولاءاتها المخفية العلنية، وليس كمؤسسة مدنية لكل أبنائها تؤمن بأن من الممكن فعلاً المراهنة على المشاعر الوطنية والإسلامية أو المسؤولية الجماعية.

إذاً من هنا تبدو أم المشاكل منحصرة ومتركزة أساساً في أن معظم السلطات العربية القائمة عندنا -وبعد أن نشأت وتربت على اعتبار العامل الأمني هاجسها الرئيسي- لا تنظر إلى المعارضة (مهما كانت عقيدتها ورؤيتها السلمية الحضارية البعيدة عن العنف) إلا من الزاوية الأمنية البحتة فقط.. وهي محقة في بعض الأحيان في تصورها هذا، حيث تجد تلك السلطات كيف أن كثيراً من معارضيها يرتمون في حضن القوى الدولية، ويتلقون مساعدات مادية منها، ويستخدمون منابرها للهجوم عليها، ولتقسيم أبنائها ومجتمعاتها، والخ.. فهذا النوع من المعارضة ليس مجالاً لحديثنا هنا، وتصرفاتها تلك مدانة بشدة من قبلنا، **وإن كنا نعتبر أن طرق وأساليب حكم تلك السلطات ساهمت كثيراً في دفع تلك المعارضات الخارجية للارتماء في أحضان الدول والمواقع والمحاور الدولية** الكبرى هنا وهناك..

ومن الطبيعي والحال هذه أن يتحول المواطن -في نظر هذه الدولة أو تلك، وفي مثل هذه الأجواء الضاغطة والمضطربة- إما إلى مخرب ومتهم على الدوام، أو إلى موالٍ لجهاز السلطة القائمة، ولا حل ثالث أبداً بينهما.

وانطلاقاً مما تقدم نقول بأن **إعادة حق الاعتبار النفسي والمادي للمواطن العربي** -من حيث كونه العنصر المحوري الأهم في إحداث عملية التغيير والبناء والتنمية والنهوض الحضاري المطلوب العمل عليها من قبل

تلك القيادات- **هو الذي سيساهم في إلغاء طقوس الظلم والقسر المتفشية بكثرة في كثير من أوساط أجهزة الحكم والأمن العربي**، وهو الذي سيضع تلك القيادات على المحك والتجربة العملية، واختبارات حسن النوايا.

الركيزة الثالثة:

تطوير وتحديث الإطار المؤسسي للنظام العربي بما يتناسب مع المتغيرات والتطورات الهائلة التي يشهدها العالم، والتحديات التي يواجهها هذا النظام، وذلك بهدف تحقيق الفائدة القصوى المرجوّة من الرأسمال الحضاري الضخم الكامن في الذات والطبيعة العربية والإسلامية، قبل فوات الأوان .

وفي هذا المجال نحن نعتبر أنه لن يكون بمقدور السلطة الرسمية العربية القادمة إلى الحكم في مقبل الأيام والعهود تحقيق ذلك الهدف الكبير **من دون الإدماج الطبيعي لجماهير الأمة كلها في عملية التنمية المتوخاة بمفهومها الفردي والجماعي**. وهذا الإدماج الطوعي **لن ينجح ما لم يوجد إطار فكري وسياسي نابع من مقتضيات الانتماء الحضاري إلى الثقافة العربية وقادر على الاستجابة لتحديات الحاضر وتلبية احتياجات المستقبل**. وذلك هو الذي يدفع شعوبنا العربية والإسلامية بقوة للانخراط الفاعل والواعي في الوتيرة الراهنة للتطور الحضاري، ويثير كوامنها وطاقاتها الذاتية للإبداع والإنتاج والمنافسة مع باقي الحضارات، والمساهمة الإيجابية في المسيرة الإنسانية العالمية. إنّ ذلك لا يعني سوى أنْ يبحر «إطار التنمية الشامل» ضمن المركب الحضاري «العربي-الإسلامي»، **ويقدم للجماعات** -التي انطبعت نفسياً وشعورياً وتاريخياً بخصائص وأهداف ذلك المركب- **الوسائل والآليات العملية القادرة على استيعاب قيمها ومبادئها الذاتية الحضارية**

والقصد من ذلك القول بأنّ **الدولة لا تستطيع أن تكون منتجة ومثمرة ومنجزة ما لم تحظى بشرعية تاريخية مستقرة**. وليس لهذه الشرعية من مصدر آخر -كما يؤكد أغلب الباحثين- إلا قدرتها على إشراك مواطنيها في نمط حضارة عصرهم. أي في إنتاج قيمه، واستهلاكها على حد سواء. وفي كل مرة تخفق فيها الدولة في تحقيق هذه المهمة، تطرح على المجتمع -وعلى التاريخ- مسألة تبديلها وتجاوزها، وتدخل لا محالة في أزمة سياسية عميقة -كما هي حالتنا الراهنة- ولا تستقيم بعد ذلك إعادة بناء السياسة وترسيخ شرعيتها وقيمها وفاعليتها إلا بالنجاح في إيجاد المخرج الذي يحقق للشعوب هذه الفرص التاريخية الضرورية لمقاومة مخاطر التهميش والعزلة عن صيرورة التطور الحضاري المتسارع، وبالتالي الإفقار والتدهور والموت القومي البطيء. أي أن يكون المطلوب هو إعادة بناء المجال الجيوسياسي الملائم لنمو الحضارة.

من هنا يكون الإسلام -وإعادة تثمير وتأويل نصوصه بما يتلاءم مع العصر والانفتاح على الحياة وتقبل أفكار الديمقراطية والتعددية والدعوة السلمية وتمكين الحريات الخاصة والعامة، والخ- هو العنصر والعامل الأساسي الذي نستطيع من خلاله تجاوز الصعوبات والتحديات التي تعج بها ساحتنا، وتحقيق شروط الاندماج الفاعل والناجح في الحضارة العالمية، والمرتكز على القيم الحضارية والثقافية للأمة.

ونحن **عندما نضع الإسلام** -وبالأخص الدعوة إلى التجدي الديني من خلال الاجتهاد في نصوصه ومعطياته المعرفية- **في مقدمة العناصر والشروط اللازمة** لاستنهاض همم أبناء الأمة، **فإننا لا نطرحه كحل سحري** سيؤدي مهامه ووظائفه بالسرعة الفائقة، بل إنّ لذلك شروطاً وأجواء

وتعابير وآليات عمل كثيرة، لا بد من العمل على إنتاجها وصياغتها من جديد في بيئتنا العربية والإسلامية حتى تؤدي في النهاية إلى إقامة نظام سياسي ديمقراطي مدني علماني، يحمل طموحات المجتمع ورغبته الملحة في التغيير، ويعمل على تحقيقها في دوائر اجتماعه المدني والمؤسساتي من خلال احترام الكرامة الإنسانية، وتوفير خيارات حقيقية لكافة أفراد المجتمع ضمن الإطار العام للنظام الإسلامي بحيث تتحول الدولة العربية **من كونها إرثاً شخصياً ثابتاً ودائماً لفئة أو لفريق من السكان،** وهاجساً جنونياً تعيشه بحدية أغلب النخب والتيارات السياسية القائمة -وتهدف من خلاله إلى الإطباق الكامل على مفاصل الحكم والسلطة والسيطرة على مقدرات الأمة- **إلى مركز حيوي كبير لخدمة المجتمع ككل،** وللتنافس القانوني والدستوري الشريف على خدمة الناس، وتلبية احتياجاتهم الروحية والمادية، وبذل الجهد الكبير للتعاون الوطني والقومي والإسلامي، والتفاهم بين التيارات والأطراف الاجتماعية، وتطوير المشاركة السياسية الفعلية في المسؤولية الوطنية الجماعية، وخلق الظروف والمناخات السياسية والاجتماعية المناسبة لإعادة روح التضامن الوطني والاجتماعي، وتحقيق الاندماج الطبيعي التدريجي، بحيث لا يبقى في الأمة من يشعر بأنه محروم من أبسط حقوقه وثمرات جهده وتعبه، أو أنه غريب في داخل وطنه.

رابعاً: استنتاجات هامة

- **الاستنتاج الأول- القناعة بالفكرة أساس تحققها:**

لا شك بأن التطور والتغيير سنة وقانون كوني عام، وأن المتغير هو الثابت الوحيد في هذا الوجود، وقديماً قالوا بأن دوام الحال من المحال، وأنه لا يمكن للمرء أن يغتسل مرتين في النهر..

وبالنتيجة نقول بأن أي مجتمع يرفض التغيير، أو على الأقل لا يقبل بإصلاح أحواله ومواقعه المتعددة، والتخلص من ملابسه الرثة القديمة غير الصالحة للحياة والعصر، فإنه لا محالة يقود نفسه إلى التهلكة والانقراض الفردي والمجتمعي.

والمشكلة هنا لا تكمن فقط في عدم قبول السلطات العربية الحاكمة بفكرة ومبدأ التغيير ذاته (إلا إذا كان يحقق مصالحها طبعاً)، بل تكمن أيضاً وتتركز في أن الثقافة العربية والإسلامية، بما هي رؤى وأفكار ونظم واعتقادات وعادات وتقاليد وسلوكيات عامة مهيمنة على قناعات وعقول أفراد مجتمعاتنا، صعبة المراس وغير مطواعة لقبول فكرة التغيير بحكم بنيتها المغلقة، وسيطرت نصوص تمامية ونهائية عليها، يزعم بأنها تقدم حلولاً جاهزة ودائمة لمشاكلها وأزماتها التي قد تظهر في أي زمان ومكان.

والمقصد أن نقول هنا بأن الإنسان الشرقي عموماً اعتاد وألف العيش مع العادات والتقاليد القديمة، بالرغم من تفاعله واستفادته من أحدث منتجات العصر الحديث، وتكونت في داخله أجواء حميمية عاطفية مع تلك الأفكار القديمة بحيث بات من الصعب فصله عنها، حتى لو كان هذا الفصل يصب في مصلحة عيشه الوجودي المستقبلي المتواصل والمستمر والممتد في عمق الزمان، كما يقول الشاعر المتنبي:

خُلقتُ أَلوفاً لو رَجعتُ إلى الصِبا   لفارقتُ شَيبي مُوجعَ القلبِ باكيا

فكيف يمكن لفرد يعيش حالة الزهو التاريخي بأمجاد الماضي التليد، ويرهن وجوده لأفكار ماضوية غابرة، وتتحكم بمصيره الراهن فتاوى مضى عليها مئات السنين، ويؤمن بأن مستقبله جاهز في ماضيه، كيف

يمكن لهكذا إنسان أن يكون مقتنعاً بفكرة التغيير والتطور، ليكون مبدعاً ومنتجاً وفاعل الوجود في حياته وممارساته؟!!.

إن جذر الحل لا بد وأن ينطلق أولاً بالاشتغال على نقد الفكر والثقافة السائدة التي استغلها السياسي العربي لمصلحته من أجل تأبيد حكمه بتخويف ذاته والآخرين من ثقافة الجمهور العام..

- **الاستنتاج الثاني- فهم حقيقة التغيير والإصلاح المطلوب:**

انطلاقاً من ذلك **لا يكون التغيير المطلوب حالياً** -على المستوى السياسي العربي بعد حدوث التغيير الثقافي والتجديد المعرفي الديني (ونعني به: إعادة قراءة النص على ضوء الحياة والعصر)- **مجرد استبدال رؤوس بأخرى، أو حكم بآخر ونظرية بأخرى،** ولا قلب الأوضاع بالطريقة المعروفة للجميع... **ولكنه يعني استبدال عقائد ومناهج وآليات عمل لا تزال تحكم وتهيمن وتؤثر** -بالمحصلة الإجمالية- سلباً على حركة الفرد والأمة، وتؤخر عملية التنمية والنهوض المطلوب فيها. وهو يعني أيضاً خلق الشروط والمناخات الجديدة التي تسمح بإدخال مجتمعاتنا في عمليات التفاعل الحضاري المادي والفكري العالمي الراهن من خلال تطوير مؤسساتها القانونية، وإلا كان هذا التغيير مجانباً للواقع وفاقداً لأية مصداقية وتأثير عملي. لكن الذي حدث (ويحدث) عملياً هو عكس ذلك..

- **الاستنتاج الثالث-أسباب استنكاف الناس عن الانخراط في مسيرة بناء الدولة:**

نشأت الدولة العربية الحديثة بمعزل عن هموم الناس والمجتمعات، وبقيت تمثل سلطة النخبة العليا في مواجهة سلطة المجتمع وثقافته ومختلف

تكويناته، أي أنها ظلت مستقلة عن طبيعة المجتمع ومعتمدة على الخارج. ومفصولة عن تطلعات الناس، تتحرك هي في وادي وهو يسير في طريق أخرى، غير متفاعل معها، ولا منسجم مع طروحاتها، وينطبق عليه وعليها المثل الذي يقول «**كلٌ يغني على ليلاه**».. ولذلك لم تكن (تلك الدولة) مقبولة، ومحترمة لدى أفراده.. وقد ترتب على لا شرعية الدولة في وعي أبنائها لها، كرههم وحقدهم الشديد عليها، وفقدان عنصر الثقة والتواصل بينهما، وسعي الفرد (والمجتمع) للخلاص منها بكل الوسائل المتاحة أمامه، إلا في بعض المفاصل الزمنية التي كان الحاكم يتلاعب فيها بعواطف الناس الدينية ومتخيلاتهم الثقافية، فيعمد إلى تعميم ما يمكن تسميته بالمظاهر الدينية الخارجية بين الناس (من جوامع ومعابد وحوزات ومدارس ومعاهد تعليم ديني وو..غيرها)، من دون أي قناعة حقيقية بها، بل لتكون بالمحصلة مجرد دعاية خارجية مجانية لإرضاء الناس وتبديد طاقاتهم وتنفيس احتقاناتهم.

ولكن وبالرغم من كل ذلك، لم تلق تلك الحركات والأعمال «الخلبية» -إذا جاز التعبير- أي أصداء حقيقية في المجتمعات العربية، وبقيت العلاقة متوترة جداً بين الفرد والحاكم، **وقد دفع كره الناس للدولة إلى أن تعطي الدولة نفسها حق مراقبة كافة أوجه النشاط الوطني والاجتماعي** عن طريق أجهزتها الرقابية الأمنية وغير الأمنية المعروفة من أجل متابعة وفهم أحوال الناس وزيادة إخضاعهم لسلطتها المركزية، وإجبارهم بالقوة وباستخدام كافة وسائل العنف العاري على منحها الولاء والطاعة، واحترام القوانين، ودعم معاركها، وتأييد شعاراتها.

ويبدو لنا بأن من أهم أسباب ابتعاد الناس عن دولهم وحكامهم وحكوماتهم، ورفضهم السير في طريق التنمية والتطور، هو أن نمط الدولة

التسلطية العربية يتصادم مع التكوين العقائدي والثقافي والحضاري للناس وللمجتمعات العربية والإسلامية عموماً، ولا ينسجم مع شعور الأمة النفسي ونسيجها التاريخي، مما أدى تدريجياً إلى ابتعاد الناس عنها، واستنكافهم عن المشاركة الطبيعية بأعمالها، **ولذلك بقيت الدول العربية عموماً -بحسب تلك الادعاءات- دولاً غريبة ذات منشأ غير أصيل،** وتنتمي إلى مرجعية حضارية ومعرفية أخرى بالرغم من بعض الشكليات والديكورات الدينية هنا وهناك لزوم الطلب والإعلان كما ذكرنا.. أي أن تلك الدول تعاني أزمة شرعية حقيقية بامتياز، ولم تولد -بشكل طبيعي- من سياق تطور داخلي طبيعي، وإنما فرضتها ظروف الهيمنة الاستعمارية، فشكّلَ حكمها (حكم الدولة العربية الحديثة) مزيجاً من الرعاية البطركية والجهاز البيروقراطي الموروث عن الاستعمار.

- **الاستنتاج الرابع -«الإنسان-الفرد» أساس الفعل التغييري:**

إن بناء دولة النظام والقانون والمؤسسات على أسس متينة وصلبة تهيئ القواعد الحقيقية لقيام الدولة العادلة والقوية والقادرة على أعدائها فقط وليس على شعوبها المنهكة والمتعبة والضعيفة، لا بد وأن يبدأ من إعادة الأمور إلى نصابها من خلال الرؤية العقلانية والموضوعية الواضحة والمرتكزة -كما ذكرنا- على قاعدة وجود الإنسان الحر باعتباره صاحب المصلحة الأولى والأخيرة في عملية التغيير أو الإصلاح، وتنمية المجتمع وتطويره وتحديثه قانونياً ومؤسساتياً.

وفي اعتقادي **نحن مازلنا -على الرغم من كل ما قيل ويقال عن الوطن والوطنية والقانون والمؤسسات و.. الخ- بعيدين عن تحقيق هذا**

الحلم، وسنبقى كذلك ما لم تعالج تلك القيادات -كما ذكرنا- مسألة شرعية وجودها الطوعي الطبيعي (لا القسري) على رأس السلطة والحكم، لأن نشوء السلطة العربية الحديثة كان يعاني منذ البدء -كما بات معروفاً- من غياب مسألة الشرعية الطبيعية.. وهي مستمرة -على أي حال- في هذا الطريق النضالي الطويل.. حيث أنه وبدلاً من أن تعيد تلك السلطات النظر بكل الأسس القهرية التي تتأسس عليها حالياً، فإنه يتم تفعيل العمل بقوانين الاستثناء بصورة أشد حدة مما كان عليه الأمر في الماضي.. وبالنظر إلى ذلك -وبما أنّ العنف يولد العنف والقوة تولد القوة- لابد من ظهور ردود أفعال سلبية في المجتمع، وولادة حركات عنف مدمرة مما سيُدخل مجتمعاتنا في المجهول الغارق بالسواد والظلمة.

من هنا دعوتنا الفكرية لتلك القيادات -مرة أخرى- إلى ضرورة أخذ العبر والدروس العملية الكثيرة المتوافرة أمامها من التجارب السابقة والحالية.. ولعل الدرس الأكبر والأبلغ -الذي يجب ألا يغيب عن بال أحد- **هو درس عدم مصالحة السلطة العربية مع المجتمع** والجماهير الواسعة. وهو أمر أساسي يجب المبادرة للالتزام به، والمباشرة باتجاه تحقيق متطلباته الحيوية ومنها: العمل على إعادة النظر في الأوضاع السياسية والاقتصادية ومختلف السياسات الاجتماعية التي اتُّبعت سابقاً في شكل الحكم ومضمونه، وفي قواعد توزيع الثروة داخل المجتمع، ونوعية مشاريع التحديث الهشة المقامة. وهذا يعني أن أزمة الشرعية التي تعاني منها الأنظمة العربية حالياً يجب أن تجد لها القيادات السياسية الجديدة الحلول المناسبة، وذلك من خلال فتح المجال الواسع أمام المشاركة السياسية للدخول في حوار يشمل كل مواقع وامتدادات المجتمعات العربية.

- **الاستنتاج الخامس- بناء الدولة طوعياً لا قسرياً:**

إننا نعتبر أنَّ تحقيق حلم دولة القانون، والنجاح في تغيير الواقع العربي الاقتصادي والإستراتيجي القائم يتطلب منا جميعاً إعادة التأسيس الجدي لنظام الحريات في الوعي العربي المعاصر، **أي لنظام يتسع لاختيارات البشر، ويبني مواقع حكمه وسلطته على قاعدة التعددية السياسية والاعتراف بالآخر.**

والملاحظ هنا أنَّ الدولة العربية الاستبدادية فوتت تاريخياً على العرب والإسلام فرصة أنْ يتصدى هذا الدين -من خلال نخبه ومفكريه الكبار- بنفسه لاكتشاف النظام الديمقراطي، وقيادة مسألة الحريات وحقوق الإنسان على مستوى العالم من خلال وجود كثير من المبادئ والأسس الحضارية الإنسانية التي أرستها قيم ومفاهيم الإسلام ذاته. ونحن عندما أطلقنا صفة «الإسلامية» على النظام المؤسسي الديمقراطي المقترح فإن ذلك لا يكفي حتى يحقق هذا النظام للأمة التقدم والازدهار والنمو المطرد، **وهذا ما يتضح من خلال استقرائنا لحركة التاريخ الإسلامي الذي حكمته** -منذ أنْ تأسس نظام الحكم في الإسلام (منذ العصر الأموي وحتى الدولة العثمانية)- **أنظمة استبدادية حملت ورفعت شعار الإسلام**. لذلك ولكي يكون النظام قادراً على تحقيق غاياته وأهدافه الكبرى في التحرر والتنمية يجب أن يكون شرعياً ومعترفاً به من قبل الناس، ويعترف هو نفسه بشرعية الناس، وشرعية الجماهير العريضة. **فالسلطة** -كممارسة وآليات حكم- **ينتجها الناس ويختارها المجتمع من خلال تداولها بالطريقة السلمية الحضارية.**

من هنا نحن نؤكد على أنَّ صفة الإسلامية -التي تعتبر بنظر الكثيرين مدخلاً لتطبيق الشريعة الإسلامية- لا تكفي لتحقيق مطلب النهوض

والازدهار، ولا تشكل ضمانة حقيقية ضد الانحراف والظلم، فالمجتمع -ومن خلال آليات الحكم التعددي المؤسسي التي تضع المرجعية في اختيار السلطة بأيدي الناس لتكون السلطة موضوعاً للتداول وليس موضوعاً للاحتكار- هو القادر على صيانة ورعاية الأمة ضد الظلم والاستبداد والقهر والطغيان، وتحقيق شرط النهوض والتقدم.. **لأنه يمتلك عناصر شحن المجتمع بالحيوية والفاعلية الذهنية والانسجام والحراك، المؤدية إلى إشعال الروح الجماعية لاستثمار الأخلاق الفطرية الكامنة في طريق نفع الجماعة والأمة، وتهذيب ممارستها**، وتنمية إمكاناتها وبَوْصلة اتجاهها.

ونظراً للدور العريق الذي يتمتع به الدين في التاريخ -وخصوصاً الإسلام- وفي أوساط الجماهير العربية والإسلامية كلها، **وبخاصة بعد تثبيت عنصر الاجتهاد فيه** ليصبح مصدراً لنشوء نظام مدني قادر على تنظيم حركة المجتمع بما يدفع أفراده باتجاه العمل والإنتاج (طالما أن علاقاتهم السياسية والاجتماعية والثقافية قائمة أساساً على مباني الفكر الإسلامي، ومؤطرة بنسيجه العقائدي التاريخي).. أقول: بالنظر إلى المعاني الكبيرة، يمكن أن نقرر هنا بأنّ أسلوب وعي الناس للدين، وفهمهم لقيمه وطروحاته المدنية -التي يجب الاجتهاد في كثير من مفرداتها وتطبيقاتها العملية- يشكل بحد ذاته أهم عامل وحافز في تعجيل نضوج وتكامل المجتمع، واستتباب نظمه وأطره الحقوقية والقانونية، وتوفير الأجواء المناسبة التي **تتيح للجماهير المتدينة بالإسلام** -والمفكرين والنخب الثقافية والسياسية المختلفة- **السير على طريق الإبداع والإثمار المادي** والمعنوي الحضاري.

وبطبيعة الحال يتحقق ذلك واقعياً فقط عندما نعتبر فكرياً وعملياً أنّ **السلطة في الإسلام ليست شأناً إلهياً مقدساً، ولكنه شأن بشري. بينما**

الشريعة شأن إلهي مقدس. فالله أرسل الرسل والأديان للناس وأمرهم بتطبيقها والالتزام بضوابطها وقوانينها الأخلاقية السامية والعالية من دون تفاصيل في الشأن السياسي والاقتصادي والاجتماع المدني. لأن السلطة عموماً –ومنها سلطة الحكم السياسي، وحق إصدار الأمر– اختصاص بشري في البعد المؤسساتي، وآليات تنفيذ الأعمال المختلفة وتنظيم حال السياسة والاجتماع والاقتصاد، وهي حق يختاره البشر. وبالتالي فإن **شرعية أي نظام هي في اختيار البشر له لا في محتواه العقائدي ومنصوصه الديني اللاهوتي**، فإذا اختاره الناس أصبح نظاماً شرعياً مقبولاً، وإنْ كانت إسلاميته منقوصة. أما النظام المستبد فلا شرعية له حتى لو كان يحكم باسم الإسلام.

خامساً: خاتمة

إننا نعتقد أن هناك ضرورة عملية في تحكيم حركة الحوار العقلاني في مجتمعاتنا العربية المتوترة، وتأصيل قيم التسامح والاعتراف بالآخر، وتحمّل بعضنا البعض بالصورة التي تحقق العدالة للجميع ومن إقصاء أو إلغاء لطرف على حساب طرف آخر.. وإذا كانت الحركات الإسلامية المعاصرة قد لجأت (ولا تزال تلجأ) إلى تبني واستخدام أساليب العنف وأدوات القوة لإزاحة أنظمة الاستبداد والتبعية القائمة –تماماً كما لجأت إليه حركات أخرى غير دينية– فإنّ بعض هذه الحركات الجماهيرية التي تلتزم بالدعوة السلمية وتنبذ العنف وتؤمن بتداول السلطة، يجب ألا ينظر إليها وكأنها تلتزم بمنهج وخط غريب ومرفوض، ومتهم بالإرهاب دائماً و... الخ، بل يجب التعامل معها بلغة الحوار والرشد والعقلانية واحتواء مطالبها سلمياً من خلال السماح لها بالتعبير عن آرائها ومعتقداتها بالطريقة الهادئة، وعدم مواجهتها بلغة القمع والسيف والسجون والمعتقلات والمنافي

الصحراوية. وأنا أوجه خطابي هذا -على وجه الخصوص- إلى القيادات السياسية على وجه الخصوص باعتبارها تريد -كما تدّعي- العمل بهدوء وبالتدريج، على بناء واقع سياسي تعددي لا يلغي أحداً، ويكرس حالة الاختلاف بالآراء، وتعدد أساليب الفكر والوعي والاعتراف بالآخر.

إن الطريق الطويل -أمام تلك القيادات الشابة الطموحة- ليس مفروشاً بالورود، وهو سيلزمها بأن تعمل على إعادة النظر «بالمنهج-الأزمة» الذي تربت عليه مجتمعاتنا على مدى قرون طويلة، فلم تعد تعرف قيمة للحرية وللحقوق الإنسانية، ونسيت أن الإسلام قد وهبها هذه الحرية والحقوق كما ذكرنا (**متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً «عمر بن الخطاب»-عجبت لمن لم يجد القوت في بيته كيف لا يخرج شاهراً سيفه على الناس «أبو ذر الغفاري»- ما جاع فقير إلا بما متع به غني«علي بن أبي طالب»-الحر حر في جميع أحواله..«جعفر الصادق»**..الخ).. ولذلك يجب تربية أفراد مجتمعاتنا من جديد على تجسيد قيم الاعتراض السلمي الصحيح والسليم، وتعليمها مبادئ الاختيار والتسامح والحرية الفكرية والسياسية.

..نعم صحيح أنّ هذا المطلب صعب التحقق والمنال في المدى المنظور، لكن توفر إرادة العمل، والتطلع نحو الأمام، والرغبة العملية الملحة في تحقيق الأهداف العليا في الحياة ، يمكن أن يجعل المستحيل ممكناً والخيال واقعاً.

..والمهم هو أن تمتلك تلك القيادات إرادة العمل الجدي والمسؤول باتجاه إنجاز المفردات الأساسية للتنمية والنهوض التي لا نغالي إذا ما قلنا بأنها هي المعنية بتطوير الواقع الحالي، والإسهام في تحريك إمكانات الأمة الهائلة وإيقاظها من غفوتها الطويلة، وحثها عملياً على السير في طريق التقدم والازدهار.

الحرية وتأثيرها في التطور العلمي في الحضارة العربية - الإسلامية(*)

النشاط العلمي واحد من الأنشطة الفكرية العالية والمعقدة والتي لا تظهر إلا في المجتمعات المتطورة والتي يمكن أن تقدم أو توفر لهذا النشاط مستلزماته. وما يميز هذا النشاط حاجته لبناء اجتماعي يوفر الحرية الفكرية للباحث والمستلزمات المادية لعمله. لذا فإن بروز هذا النشاط في أي مجتمع يدل على توفر ما يلي من مؤشرات:

1 - الحرية الفكرية في التساؤل والتحليل والطرح.
2 - حرية الحصول على المعلومة من مصادر مختلفة.
3 - احترام الرأي الآخر وحرية النقاش.
4 - القبول الاجتماعي لهذا النشاط واحترامه.
5 - وجود مؤسسات متخصصة تهتم بهذا النشاط.
6 - توفر الإمكانيات المالية والمادية للعمل العلمي.
7 - المردود المالي الجيد للمهنة العلمية.

(*) الدكتور محمد عز الدين الصندوق، أستاذ زائر في جامعة سري (Surrey) بالمملكة المتحدة.

توفر هذه المؤشرات العامة يعطي فرصه كبيره للازدهار العلمي للحضارة وأي خلل في إحداها يُظهر نوعا من التراجع. ونجد أن هناك ثلاث عوامل أساسية ضمن المؤشرات السابقة وهي الحرية الفكرية والتي تلعب دورا كبيرا في هذا النشاط ذو الطابع الإبداعي والفكري أساسا. والعمل الثاني هو التقبل الاجتماعي لهذا النشاط أما العامل الثالث فهو الجانب المادي. لذا فان ديمومة هذه المؤشرات هي ما تؤدي إلى تراكم العطاء العلمي ومن ثم يبرز التطور الحضاري كظاهرة واضحة متميزة. وهذا ما سنحاوله في دراستنا هذه متخذين من التطور التاريخي العلمي في المجتمعات العربية طريقا لدراسة تأثير الحرية الفكرية عليه خلال الفترة ما بين 700م–1800م.

هناك الكثير من الأدلة والنقاشات حول الحرية الفكرية في الإسلام وهناك الكثير من النصوص الدينية التي تؤكد الاختلاف ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةًۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝١١٨﴾ [هود:118] وتأكده. وبتوسع الدولة الإسلامية الأولى وانضواء أمم وشعوب كثيرة تحت لوائها أخذت تأثيرات الحرية بالظهور.

لقد عرفت الحضارة العربية الإسلامية خلال القرن الهجري الأول وفي عهدها الذهبي (700–1000م) حرية فكرية كبيرة قد لا يعرفها العرب والمسلمين المعاصرين. حيث نجد الكثير من التيارات الفكرية والدينية مثل حركة القرامطة والمعتزلة وإخوان الصفا وحتى الدهريين والشعراء الماجنين. كما كان لأبناء الطوائف والأديان الأخرى كالمسيحيين والصابئة دورا يصل حد التميز في النهضة العلمية التي قادها بيت الحكمة في بغداد. كما برز مفكرون يهود في عهد النهضة تلك سواء في الشرق العربي

أو في الأندلس. لقد كان هناك غليان ونشاط فكري كبير شارك به الجميع ممن ملك القدرة الإبداعية. رغم أن الفترة تلك لم تكن بالبعد الزمني الكبير عن عصر الرسالة الإسلامية (نهاية القرن الأول للهجرة) إلا أن التسامح الديني كان كبيرا وتقبل الآخر كان اكبر مما هو عليه الآن. لم تعرف تلك الحضارة الردع والقيود الفكرية ذات الغطاء الديني كما عرفتها أوربا بظاهرة محاكم التفتيش. لقد كانت حرية الإبداع في شتى المجالات الإبداعية. لقد كانت حضارة شاملة كما هي الحال الآن في الحواضر الغربية حيث لا قيود على نشاط وانفتاح على أخر. لذا ظهر الشعر الخليع والماجن والأفكار الملحدة إلى جانب الإبداعات الأخرى.

ورغم بدائية تلك الفترة إلا أنتلك الحضارة استطاعت استيعاب أفكار وتجارب الشعوب الأخرى وأضافت وأبدعت انجازات أخرى. لقد كانت تلك الحرية حرية بدائية بسيطة غير محمية أو موثقة بدستور أو مبنية على أسس فكرية قوية.لذلك كانت هشة لم تستطع الصمود. إلا أن تلك الحرية بَنَت حضارتها وتركت الزمن يحترم أطلالها.

في دراسة سابقة [1] تناولت تطور الجانب العلمي في الحضارة العربية الإسلامية تم تشخيص مرحلتين متميزتين . لقد شهدت الحضارة العربية فترة نهوض وتراجع . في دراستنا الحالية نحاول الآن البحث عن تأثير الحرية الفكرية في ازدهار النشاط العلمي في تلك الحضارة الغابرة ومتابعة هذا النشاط حتى نهاية الدولة العثمانية. كما تحاول مقارنة ذلك بالنشاط العلمي الغربي لذات الفترة.

طريقة البحث والنتائج

حاول البحث السابق [1] تقديم دراسة كمية لظاهرة تاريخية لذا اعتمدت المنهج الإحصائي في متابعة زمنيه للنمو العلمي خلال تلك الفترة

وتم اعتماد ظهور العلماء كمؤشر على النمو والتطور العلمي. حصرت الدراسة اهتمامها في الجانب العلمي للحضارة وبطريقة بحث إحصائية وكما يلي:

1- ركزت الدراسة على متابعة التطور العلمي للفترة من 700م وحتى نهاية 1800م.

2- تم الاهتمام بعلماء التخصصات العلمية مثل الرياضيات، الهندسة، الطبّ، علم فلك، الكيمياء، والفيزياء فقط. لقد كان هؤلاء العلماء من أمم واديان مختلفة. وهذا مؤشر كبير يدل على نقطتين يجب التركيز عليهما الأولى هي الحرية الفكرية وتقبل الآخر والثانية هي عالمية النشاط .

3- لقد تم رصد 163 عالما رصينا من علماء الحضارة العربية – الإسلامية و372 عالم غربيا لهذا الفترة. لقد تم إحصاء العلماء الذين تم اتفاق المراجع عليهم [2،3،4،5] .وهؤلاء هم من ابرز العلماء مما يعني ان هناك مؤسسات علمية وهناك الكثير من العاملين في هذا النشاط.

تم اعتماد التوزيع التكراري لتصنيف العلماء حسب فترات ظهورهم ورُتبت البيانات في سلسلتين إحداهما للعلماء العرب – المسلمين والأخرى للعلماء الغربيين.

يبين الشكل أدناه النتائج التي تم الحصول عليها. يمثّل الإحداثي الصادي عدد العلماء بينما الإحداثي السيني يمثّل الزمن. يمثّل المنحنى المتقطع (الأزرق) توزيع العلماء العرب – المسلمين والآخر (الأحمر) للعلماء الغربيين.

من ملاحظة المنحني الأزرق يمكن أن تميّز فترتان في منحنى العلماء العرب – المسلمين هما فترة نمو وفترة انحطاط:

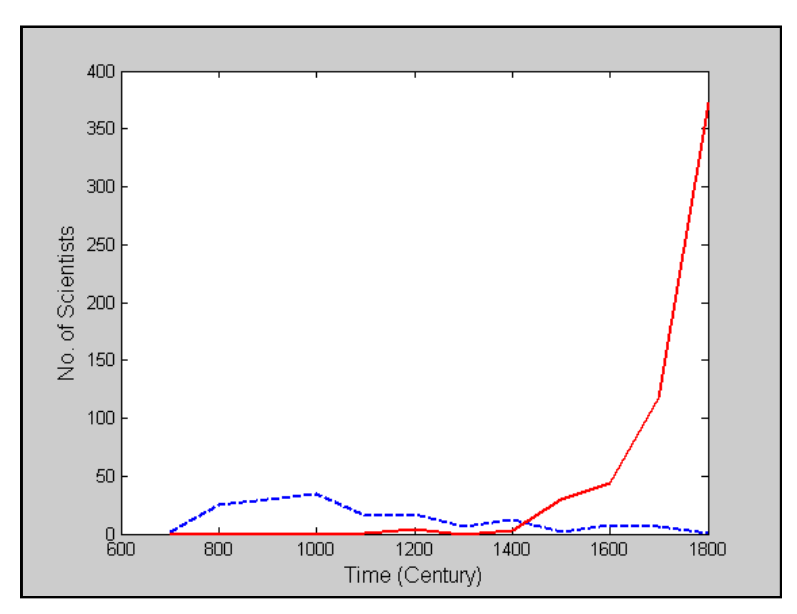
1- **فترة النمو**: بدء النمو بحدود 700م واستمر لمدة ثلاثة قرون تقريبا حتى 1000م. بداية هذا التاريخ تقابل تاريخ دخول العرب للأندلس سنة 711م وبداية تكوين الخلافة العباسية سنة 750م. ولاشك في أن السبب الأساسي لهذا النمو هو الانفتاح الحضاري للعقيدة الإسلامية الجديدة على الحضارات الأخرى وكما سبق وأن تناولنا ذلك أعلاه. إضافة للدعم المادي الذي قدمه الخلفاء وقت ذاك لقد كانت الحضارة الوليدة تتمتع بحرية العقل وتقبل الآخر لم يكن الإسلام دين قيود صارمة ولم يكن ليشكل فلسفة شمولية تحاول أن تستوعب كل شيء. كما تقبل الفكر الإسلامي الفلسفة اليونانية ذات الطابع الوثني وترجم اثارها. كما كانت هناك حرية اجتماعية وتقبل لما هو جديد. لقد تم تأسيس بيت الحكمة عام 830م في بغداد من قبل الخليفة المعتزلي المأمون العباسي. وهذا النمو واضح ومرشح للتطور أكثر كنمو طبيعي.

إلا أنه وكما يظهر من المنحني أنه بعد عام 850م تقريبا أخذ النمو يتباطأ ولكن ما زال هناك نموا. هذه الفترة (ما بعد المأمون العباسي) هي فترة الخليفة العباسي المتوكل على الله الذي حكم ما بين (847م و861م) لقد كان هذا أول خليفة عباسي ناهض حرية الفكر وكان أول من حارب الحركات الفكرية الإسلامية المختلفة. وكان هذا أول مؤشر للتراجع إلا أنه لم يؤدي إلى انحطاط كبيرا كما هو ظاهر في المنحني وذلك للعطاء العلمي الذي ساهمت به الأندلس والقاهرة بالإضافة إلى بغداد. لقد كانت هناك قفزة كبيرة لذا فان التراجع هذا لم يتمكن من القضاء عليها كليا.

في عام 970م أسست جامعة قرطبة وكذلك جامعة طليطلة. في فترة النمو هذه ظهرت الدولة الفاطمية في مصر وساهمت هي الأخرى في البناء

الحضاري العربي الإسلامي حيث بنيت جامعة الأزهر (جامع الأزهر) عام 970م كما تم إنشاء دار الحكمة عام 1004م في القاهرة .

خلال القرن الحادي عشر الميلادي بلغ عدد العلماء ذروته. وهذا مؤشر على مدى الإقبال على هذا النوع من النشاط الفكري في المجتمعات العربية الإسلامية.



منحني توزيع العلماء العرب-المسلمين والعلماء الغربيين خلال فترة زمنية تمتد من 700م إلى 1800 م

مع حلول القرن الحادي عشر(1000م) أصبحت مصادر الإثراء العلمي العربي متعددة (الطوائف في الأندلس وفي شمال افريقيا ومصر وبلاد الشام و....) وهذا ما قد يفسر الزيادة الظاهرة في المنحني.خلال هذه

الفترة (700م-1000م) ترجمت الكثير من الكتب إلى العربية رغم عدم توافقها مع الطروحات الإسلامية. وكتبت الآلاف من المخطوطات التي وصلنا النزر القليل منها. وحوت خزانات الكتب الملايين من المخطوطات.

رغم قصر هذه الفترة إلا أنها تركت علامات بارزة في الفكر الإنساني وساهمت كثيرا في انتقال الحضارة إلى الغرب فيما بعد. وما تزال أصداء هذه الفترة تعيش في العقلية العربية والإسلامية الآن.

2- **فترة الانحطاط:** بعد القرن الحادي عشر أخذ معدل النمو بالهبوط و(الإقبال على العمل العلمي) التراجع التدريجي وما زال هذا التراجع مستمرا حتى عصرنا الحاضر بالمقارنة مع الحضارة الغربية.

خلال القرن الحادي عشر الميلادي حاولت بعض المقاطعات الصغيرة الاستقلال عن السلطة العباسية كما حدث الشيء ذاته في الأندلس. هذه المقاطعات الصغيرة حاولت رعاية العلماء واحتضانهم ولكنها في ذات الوقت كانت تضعف من سلطة الدولة المركزية إضافة إلى المشاحنات والحروب بعضها مع بعض. بعد فترة المتوكل ومناهضتها للحرية الفكرية حدث ما بين 945 وعام 1055م الانقسام الكامل لطرفي الدين الإسلامي [6] الشيعة والسنة ليضيف شرخا رسميا للمجتمع بعد أن كان هذا الصراع فكري-سياسي وظهور خلفاء لكل طرف. إن هذا الشرخ الرسمي لعب دورا كبيرا في تعزيز الطائفية الدينية والتي قادت بلا شك إلى ظهور ظاهرة التكفير وهو المرادف الشرقي لظاهرة محاكم التفتيش في أوربا. بعد ذلك أخذ كل فريق بتعزيز مؤسسته الدينية على حساب النهضة العلمية وبالتالي ازداد التوجه نحو الدراسات الدينية والفقهية التي تحاول أن تعزز آراء كل طرف. وهذا واحد من عوامل الابتعاد عن الاهتمام العلمي الذي

كان سائدا. كما أخذ العداء للفكر الفلسفي بالظهور خلال هذه الفترة (الغزالي 1058م-1111م) كذلك وهذا من اخطر عوامل الابتعاد عن الاهتمام العلمي. لقد كان القرن الحادي عشر قرن بداية الانحطاط.

ظهرت تأثيرات تلك المشاكل جلية عام 1074م عندما خسر العرب طليطلة ثم صقلية عام 1091م . بعد ذلك بدأت الحروب الصليبية عام 1095م. لقد ظهر في هذه الفترة الفيلسوف ابن رشد (1126م-1198م) ولكنه عانى ما عانى وكان أول من طرح فكرة فصل الفكر الديني عن الفلسفي. وفي عام 1095م كانت الحملة الصليبية الأولى.

وتتوالى النكسات ففي عام 1258م اجتاح المغول بغداد وكانت الحملة الصليبية الثامنة عام 1270م.واستمر التدهور العلمي من دون توقف وفي هذه الفترة تعزز الفكر التكفيري الإسلامي كثيرا (ابن تيمية 1263م-1328م). حتى جاءت الدولة العثمانية عام 1288م بعدها سقطت غرناطة عام 1492م .ومن ثم ظهرت الدولة الصفوية عام 1501مولكن للأسف لم تستطيع كلا الدولتان لا العثمانية ولا الصفوية النهوض بالمجتمعات العربية الإسلامية إلى المرحلة التي توفر حرية الإبداع والتي سادت سابقا لذلك استمر الهبوط تدريجيا ولفترة أكثر من ثمانية قرون وحتى الوقت الحالي.

لقد جاءت كل تلك الانتكاسات الحضارية بعد أو أثناء القرن الحادي عشر (1000م) الذي يؤشر لدينا بداية الهبوط الحضاري. لذا فان هذه الانتكاسات ليست هي السبب وراء الانحطاط الذي استمر حتى وقتنا الحاضر وإنما الهبوط الحضاري هو بسبب هذه الانتكاسات .

ولنأخذ مثلا بسيطا وهو عدد المدارس والمؤسسات العلمية التي بنيت في بغداد في العهد العثماني ومقارنتها بالجوامع والمؤسسات الدينية

التي تم إنشائها خلال القرون الخمسة الماضية. نجد أنه لا توجد مدرسة واحدة في بغداد الآن تدل على ذلك عدى بناية وحيدة بنيت في أواخر العهد العثماني (مدرسة الصنائع) أما الجوامع والمؤسسات الدينية فإنها منتشرة هنا وهناك وتعد شاهدا يُفتخر به. لقد اختفى مفهوم العلوم من هذه الحضارة تماما حتى بداية القرن العشرين. وساد مفهوم العلوم الدينية فقط وبصورة اجتماعية وما زال هذا المفهوم قائما في الكثير من المجتمعات العربية والإسلامية الآن. أما مصر فإنها كانت الأفضل وذلك لاحتلالها من قبل نابليون بونابرت عام 1798م الذي أعاد لها البعض من الحياة العلمية المندثرة.

على العموم يمكن القول إن الازدهار الوحيد الذي حدث خلال فترة التلاشي الحضاري العلمي هو ازدهار الفكر الديني على اختلافه وكثرة بناء المؤسسات الدينية التي ما تزال شاخصة حتى يوما هذا. لقد كان هذا الفكر مصدر صراع مستمر في هذه المجتمعات وما زال. ونتيجة الترابط ما بين الجانب السياسي وهذا الفكر فقد تم إسناده من قبل السلطات السياسية والمعارضة.

أما بالنسبة للمجتمعات الغربية فقد بدأ النمو العلمي فيها يظهر وكما في المنحني بعد عام 1200م وما زال مستمرا ومتراكما حتى الآن. بدء انتقال الحضارة بعد سقوط طليطلة (1085م) حيث بدأت حملات الترجمة عام 1125م والتي استمرت حوالي155 سنة وقد قادها رئيس مطارنة بلرمو (Palermo).

لم يكن التاريخ الغربي خاليا من الصراعات والمشاكل السياسية والكوارث الطبيعة والأوبئة. لقد كان تاريخا دمويا ومظلما ولا يقل في مأساويته عن تاريخ العرب والمسلمين. ولكن رغم ذلك استطاع النشاط

العلمي بالتميز والتطور ليشكل بعد عدة قرون قوة هائلة لتلك المجتمعات التي احتضنته صغيرا عندما تخلى عنه العرب والمسلمون. لقد استمر النمو العلمي في الغرب بصورته الطبيعة رغم المعوقات الكبيرة التي واجهته.

ولقد وجدنا تطابقا كبيرا بين النمط الطبيعي للنمو والإحصائية التي توصلنا لها. أما الأسباب الرئيسية وراء ذلك النمط الطبيعي للنمو فقد كانت:

1- فترات عصر النهضة . لقد كانت هناك نهضتين الأولى في القرن الثاني عشر والتي كان العلم العربي الإسلامي مصدرها الرئيس.والثانية عصر النهضة الايطالية في القرن الخامس عشر. والذي جاء على أعقاب سيطرة العثمانيين على القسطنطينية وهروب علمائها باتجاه ايطاليا وأوربا. لم يستفد العثمانيون من الإمكانيات العلمية في القسطنطينية ما قد يدفع باتجاه نهضة جديدة.

2- حصول تقدمان مهمان دعما حرية الفكر ألا وهما فصل الكنيسة عن الدولة. الخطوة الأولى كانت لمارتن لوثر في 1517 في ألمانيا والثانية لهنري الثّامن في 1530في انكلترا. ولا شك بان السبب الأساسي لهذا الانفصال هي سلطة الكنيسة المفرطة التي قادت إلى محاكم التفتيش (1233م) والتي زادت سطوة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر.

3- ازدياد الاهتمام بالنزعة الإنسانية في الفكر الغربي كان مترافقا مع الإبداع في كافة مجالات الحياة.

إن أوروبا الآن تزخر بالكنائس التاريخية كما تزخر بالمؤسسات العلمية التاريخية كلاهما نمى بصورة طبيعية بعد الانفصال التاريخي لهما.

الاستنتاجات

يتضح مما ذكر أعلاه ما يلي:

1 - أن الحرية الفكرية عامل أساسي في بناء النهضة العلمية لأي مجتمع.

2- في الحضارة العربية-الإسلامية سبقت النهضة العلمية القيود الفكرية التي تلتها وحدت من نشاطها فيما بعد. القيود الفكرية الإسلامية قيود فرضها الفكر الديني وليس التعاليم الدينية. وهذه القيود أخذت دورها الاجتماعي في الكبح الفكري. في هذه الحضارة الحرية العلمية سبقت محاكم التفتيش بالظهور ولكن تمكنت هذه الحاكم الغير معلنة من القضاء على الفكر العلمي فيما بعد.

3- ظهرت مرحلتين للنكوص العلمي الأولى في حدود عام 850م تقريبا (عهد المتوكل العباسي) والثانية في القرن الحادي عشر ومازالت مستمرة.

4- النمو طبيعي يكون تراكميا وبصورة اسية (أي مشابه للمنحنى الغربي تقريبا). لقد كانت البداية متشابهة في كلا الحضارتين (لاحظ الشكل) إلا أنها لم تستمر بالتصاعد في الحضارة العربية بسبب بداية ظهور القمع الفكري (عهد المتوكل العباسي).

5- قد يمكن القول أن الحضارة العربية سبقت الحضارة الغربية بسبعة قرون تقريبا ولكنها تراجعت بعد 150 سنة تقريبا من بدايتها (بسبب القمع الفكري) ليبدأ هبوطها بعد ثلاثة قرون من ولادتها.

6- نتيجة الارتباط السياسي الديني تم تشجيع المجتمع (بصورة مباشرة أو غير مباشرة) على دعم السلطة السياسية بالدراسات الدينية والفقيه. وهذا ما قاد إلى الابتعاد عن النشاط العلمي اجتماعيا.

7- في الحضارة الغربية حدث العكس حيث سبقت القيود النهضة العلمية ولكن بتحجيم القيود أخذ العلم مساره الطبيعي وهو مستمر حتى الآن.

8- بداية الهبوط الحضاري العلمي كانت بحدود عام 1000م ومازالت مستمرة بالمقارنة بالانجازات العلمية للحضارة الغربية.

9- التطور الحضاري يكون شاملا وليس انتقائيا. يشمل كافة جوانب الحياة ايجابيةً كانت أو سلبية لأن مسالة السلبية والايجابية قضية نسبية والنسبية شرط من شروط الحرية التي هي أساس البناء الحضاري. وهذا ما وجدناه في العصر الذهبي للحضارة العربية ونجده الآن في الغرب.

* * *

المصادر

1. الصندوق، محمد عز الدين «نمو العلم في الحضارة العربية – الإسلامية والحضارة الغربية دراسة مقارنة». موقع الفلسفة (2009) http://www.alfalsafa.com/noumou%20al%20ilm.html
2. عبد الرحمن ،حكمت نجيب،» دراسات في تاريخ العلوم عند العرب» وزارة التعليم العالي والبحث العلمي ، جامعة الموصل، 1977.
3. I. Badran and M. Faris, *Encyclopedic Dictionary of Scientists and Inventers*, The Arabic institute for research and publishing, Beirut 1978.
4. S. F. Mason, *A History of the science*, New York 1973.
5. *The Concise Encyclopedia of Science & Technology*, Edited by John-David Yule, Peerage Books, London 1985.
6. *The Encyclopedia of World History*, Sixth edition, Peter N. Stearns, general editor, Published by Houghton Mifflin company 2001.

خطاب «الديمقراطية» العربية: تناقضاته وأساطيره(*)

«الشعوب التي تصدق ما تسمعه، تعمى - عادة - عما تراه»

الصادق النيهوم

أكثر المقولات العربية شيوعاً الآن تلك التي تفيد بأن الدول العربية قد دخلت عصر الديمقراطية بعد أن صارت لديها برلمانات منتخبة وتعددية حزبية وسياسية وصحافة حرة ومستقلة ومؤسسات مجتمع مدني راسخة، هذه المقولة بسبب شيوعها، محببة عند الكثيرين وسماعها يُنعِش آمالهم وطموحاتهم، لكنها للأسف، كما سنكتشف لاحقاً، مقولة تنقصها صفة الديمقراطية بالذات.

وبقليل من التأمل في الخطاب العربي المتصل بمسألة الديمقراطية، سنجد أن هذا الخطاب يقوم على أساس الجمع بين تأكد العجز عن الإمساك بزمام الديمقراطية، وبين الحلم بواقع أكثر حرية وعدالة، هذا الجمع بين العجز والحلم يجعل من خطاب الديمقراطية العربية أشبه ما يكون بخطاب الأساطير؛ فبالأسطورة يحصل العرب على مسوغ يكسبهم قيمة إزاء إخفاقهم في بلوغ أي سقف موضوعي في مستوى تطورهم

(*) معاذ الأشهبي، كاتب وباحث من اليمن.

الديمقراطي المنشود، وبها يسيطرون على واقع فشلوا في الإحاطة به وفهمه والتحكم فيه، وبها أيضاً تكمن إنسانيتهم ببراءتها وسذاجتها، الطامحة إلى تغيير الواقع إلى الأفضل من خلال صياغة نظام سياسي واعد بمجتمع عادل وفاضل وحر.

إن إجراء الانتخابات وإصدار الصحف وإنشاء الأحزاب والجمعيات لا يعني بالضرورة دخول العرب في عصر الديمقراطية، بل يعني -في لغة الديمقراطية الحقيقية- أنهم يحلمون بها فحسب، لأن الديمقراطية مسألة أخرى، لها شرط أساسي آخر هو أن تدخل البيئة نفسها في عصر الديمقراطية وليس المجتمع فقط. وفي هذا السياق، لا تبدو الديمقراطية العربية متخلفة جداً فقط بل وأسطورية أيضاً.

هذه الصفة الأسطورية تدفعنا إلى جوهر إشكاليات الديمقراطية العربية التي لم تتطور وفق الشروط الطبيعية والتاريخية التي تحدد الأسس الموضوعية في نشوء الديمقراطية بنمطها الحديث. ومقالتنا البسيطة هذه غرضها عرض وإبراز ما يهمله خطاب الديمقراطية العربية، وما يسكت عنه أو يحاول إذابته والتستر عليه. إنها كشف للتناقضات التي يحملها الخطاب سواء على سطحه أو داخل هيكله العام، سواء كانت تلك التناقضات مجرد تعارضات أو جملة نقائض. وأكثر ما يهمنا في النهاية إيضاح ملامح العقل المنتج لخطاب الديمقراطية العربية وإدراك الأسطورية الكامنة فيه، وعلامتها المؤسسة لفكرة الديمقراطية العربية.

أسطورة التنمية الاقتصادية

يوجز خطاب الديمقراطية مضمون فكرته في هذا الخصوص بالتأكيد على أن الديمقراطية هي السبيل الوحيد لتسهيل النمو الاقتصادي،

ويوضح ذلك بالتشديد على أن جوهر العلاقة بين التنمية الاقتصادية والديمقراطية لا يقوم على اعتبار الأخيرة سبباً للأولى وإنما على العكس، أي اعتبار التنمية الاقتصادية نتيجة التحول إلى الديمقراطية.

لكن هذا ليس صحيحاً تماماً كما سنرى، وقبل توضيح ذلك لابد من ملاحظة الكيفية التي تستخدم بها كلمة الديمقراطية في صياغتها العربية، إذ يجري إطلاقها ضمن خطاب تبشيري مشخن بالأسطرة والسحر يعتقد معه العرب وجود قوة ما كامنة فيها قادرة بكلمة واحدة على نقلهم من حال التخلف الشامل إلى فردوس التنمية الاقتصادية والرخاء، غير أن هذا لا يمنعنا من التأكيد على أن العلاقة بين التنمية الاقتصادية والديمقراطية هي أكثر من قطعية بل وتأخذ لدينا صفة الحتميات.

وبخلاف ما هو سائد، تعد التنمية الاقتصادية واحدة من أكثر العوامل أهمية في تسهيل قيام نظم ديمقراطية نظراً للقدرة التي توفرها التغيرات التي تحدثها التنمية الاقتصادية في بنية المجتمع وقيمه، على النحو الذي يخدم جهود التحول إلى الديمقراطية. وبكلمات أخرى يؤدي النمو الاقتصادي إلى تهيئة القاعدة لقيام النظم الديمقراطية، إذ أن عمليات التنمية الاقتصادية القائمة على التصنيع تؤدي إلى قيام اقتصاد جديد يتسم بالتنوع والتعقيد والتداخل لا يتناسب مع الأنظمة غير الديمقراطية، كما أن النمو الاقتصادي يؤدي إلى إيجاد موارد جديدة للثروة والسلطة خارج نطاق الدولة ما يظهر الحاجة إلى تحويل عملية اتخاذ القرار. وعلاوة على هذا، تتشكل التغيرات التي يوجدها النمو الاقتصادي القائم على التصنيع في البنية والقيم الاجتماعية على نحو ملموس وبصورة تشجع التحول صوب الديمقراطية.

وبالنسبة للأفراد تعمل التنمية الاقتصادية على تنمية أحاسيس الثقة المتبادلة فيما بينهم، وتلبية احتياجاتهم المعيشية وإشباعها ما يخلق بدوره الروح التنافسية، وسيدفعهم هذا إلى المطالبة بوجود مؤسسات ديمقراطية كضمانة تحفظ تلك القيم.

وما يزيد من تأكيد أن الديمقراطية نتيجة للتنمية الاقتصادية وليس العكس كما هو رائج في خطاب الديمقراطية العربية، أنها - أي التنمية الاقتصادية- تعمل على انتعاش وازدهار الدخل القومي وإتاحة موارد أكبر وأوفر يتم توزيعها بين فئات المجتمع المختلفة، ما يعني تحقيق الأمن الاقتصادي للمواطنين الذي يلغي الصراع الطبقي أو يحد منه وييسر عملية التكيف والتعايش مع بعضهم، الأمر الذي يوفر لهم بالتالي مساحة زمنية أطول وأكثر رحابة يبلورون فيها رؤيتهم السياسية الذاتية.

إن النمو الاقتصادي الحقيقي الذي يحتم التحول إلى الديمقراطية لا يعني أن الثراء الاقتصادي يفعل ذلك أيضاً لأن هذا الثراء الذي تمثله مستويات الدخل المرتفع والقدرة الشرائية العالية يحدث غالباً بمعزل عن أية تنمية اقتصادية فعلية، صحيح أن معدلات الدخل المرتفع تسمح للمجتمعات الثرية بامتلاك مظاهر الحداثة كلها غير أن هذا لا يعني أن هذه المجتمعات حققت تنمية اقتصادية فعلية لأن التنمية لا تصبح فعلية إلا إذا مرت تلك المجتمعات بالتغيرات التي تنجم عادة عن توليد مثل تلك الثروات بفضل عمل سكانها. وبعبارة أخرى، النمو الاقتصادي الذي يشكل التصنيع المتقدم قاعدته العريضة هو الذي يتيح التحول إلى الديمقراطية، أما الثراء الناجم عن مبيعات النفط مثلاً لا يؤدي إلى مثل ذلك التحول؛ فالعائدات النفطية تتراكم لدى الدولة التي تصير مؤسسة لتوزيع المنافع

والأرباح المتعاظمة، ما ينفي بالتالي حاجتها إلى صياغة سياسة اقتصادية تنموية من أساسها.

أسطورة التقدم العلمي

يذهب خطاب الديمقراطية العربية إلى تأكيد قدرة الديمقراطية على تحقيق التقدم العلمي المنشود ويعتبر أن الديمقراطية هي المقدمة الأساسية للنهوض بالعملية التعليمية في العالم العربي، ويشير هذا الخطاب إلى مراكز البحث العلمي العربية (كثمرة) من ثمار الديمقراطية، ويزعم أن التحول إلى الديمقراطية شرط أولي يكفل ازدهار مجالات التعليم وتوسيع نطاق البحث العلمي.

غير أن هذا لا يتفق مع المنطق، لأن التقدم العملي لا يتحقق بالانتخابات أو التعددية الحزبية وسواهما بل بشروط لها علاقة بالتنمية الاقتصادية والنمو الاقتصادي. إن دخول عصر العلم وتحقيق التقدم العلمي لا يتمان إلا في مجتمع صناعي، ولا يفهمان إلا في هذا الإطار، ومن دون ذلك يصبح حديث التقدم العلمي كنتيجة للديمقراطية مجرد صياغة أسطورية لحديث خرافي مفعم بالسحر والتشويق.

وعطفاً على القدرة التي توفرها التغيرات التي تحدثها التنمية الاقتصادية في البناء الاجتماعي على النحو الذي يخدم جهود التحول إلى الديمقراطية، تساهم التنمية الاقتصادية في توفير القدرة على قيام عملية تعليمية شاملة، كما أن النمو الاقتصادي يرفع مستويات التعليم في المجتمع.

إن التقدم الاقتصادي يخلق طلباً كبيراً على قوة عاملة كبيرة متعلمة، وتتطلب المجتمعات الصناعية أعداداً غفيرة من العمال المتعلمين ذوي

المهارات العالية، ومتى ما كان التقدم الاقتصادي هدفاً لأي مجتمع فإن هذا التقدم لا يمكن أن يستمر دون مؤسسة تعليمية ضخمة ومتخصصة. وفي السياق ذاته، يؤدي تعميق التعليم وانتشاره إلى تجذير قيم التسامح والاعتدال والعقلانية واحترام الآخر في عقول المواطنين ويميل الأفراد الذين حصلوا على مستويات تعليمية عالية إلى تغليب سمات الثقة والرضا والتنافس، وهي السمات التي تلازم الديمقراطية. وبكلمات أخرى، يساهم التعليم في خلق الظروف اللازمة للمجتمع الديمقراطي لأن الأهداف الأكثر وضوحاً للتعليم الحديث هي تحرير الناس من التعصب ومن الأشكال التقليدية للسلطة، والشاهد أن المثقفين لا يمكنهم الخضوع للسلطة خضوعاً تاماً بل يتعلمون كيف يفكرون لأنفسهم وبأنفسهم، ويتيح التعليم للناس رؤية مصالحهم الخاصة بوضوح أكبر، كما ينمي فيهم الإحساس بالثقة والاعتزاز والكرامة وقيمة الذات.

وعلاوة على هذا يؤدي النمو الاقتصادي إلى ظهور صفوة علمية تقنية (تكنوقراط) عريضة تسير أعمال الاقتصادات الصناعية الحديثة وتطالب بخلق شروط سياسية أوسع مدى، وفيما تشكل هذه الصفوة العلمية الخامة الأولى في عملية التقدم العلمي، ستجد هذه الصفوة أن تقدم البحث العلمي يصير متعذراً في بيئة خالية من الحرية والتبادل المفتوح للآراء.

وعلى هذا النحو تصير الديمقراطية فعلاً ذاتياً حقيقياً وتتويجاً لتراتبات منطقية، لكن خطاب الديمقراطية العربية عندما يجعل من هذه التراتبات نتائج لاحقة، ينزع عن نفسه كل منطقية مفترضة لصالح الأسطرة المغرم بها؛ فالديمقراطية لديه تأتي بلا مقدمات وشرطاً سابقاً لكل شرط من دونها لا شيء ومعها كل شيء، وبمثل هذا المزاعم يغدو هذه الخطاب بناء أسطورياً كاملاً.

إن التقدم العلمي رهن بالتنمية الاقتصادية والتصنيع الحديث، ومراكز البحث العلمي لا تعيش خارج السوق الرأسمالية فهي جزء من آلة كبيرة واحدة، تبدأ بتمويل البحوث وتنتهي بتسويق الإنتاج في دائرة لا تكتمل أصلاً إلا في المجتمعات الصناعية الحديثة وحدها، وإذا شئنا الاختصار فإن تقدمنا العلمي المنشود، لا يمر عبر بوابة البرلمان، ولا عبر بوابة التعددية الحزبية بل بالنمو الاقتصادي والتصنيع الحديث.

أسطورة المجتمع المدني

الفكرة السائدة في خطاب الديمقراطية العربية عن مؤسسات المجتمع المدني، تجعل من هذه المؤسسات نتيجة تفرزها الديمقراطية، ويقرر هذا الخطاب بنبرة قطع عالية أن وجود الديمقراطية يسبق وجود منظمات أو مؤسسات المجتمع المدني، والديمقراطية -لدى الخطاب نفسه- هي الشرط الأول والأكثر أهمية في نشوء تلك المؤسسات. ومؤدى العلاقة بين المجتمع المدني والديمقراطية في منطق هذا الخطاب هي علاقة السبب بالنتيجة، على اعتبار أن مؤسسات المجتمع لا تنشأ ولا تصبح فاعلة إلا في مرحلة تلي عملية التحول إلى الديمقراطية.

والواقع أن هذه الفكرة بالذات كما صورها خطاب الديمقراطية العربية تبدو وكأنها جزء من بيان حكومي غير معلن، والشاهد أن الخطاب لم يفعل، في حججه عن مؤسسات المجتمع المدني كمتغير تابع أو لاحق، أكثر من تأكيد وفائه للفكرة التي تقيم نجاح عملية التحول صوب الديمقراطية من خلال مبادرة يبدأ مسارها من القمة إلى القاعدة، وليس العكس. وعلى ما يتضح من الخطاب نفسه ثمة ما يشير إلى وجود رغبة مسعاها لإقامة تصادم مباشر مع الأسس البسيطة للفكرة الديمقراطية،

والتي تقرر أن الديمقراطية تنجح كلما كان مسارها يأخذ نمطاً تصاعدياً، أي من القاعدة إلى القمة.

والأكثر وضوحاً، في السياق ذاته، أن خطاب الديمقراطية العربية ما زال مستمراً في تأكيد حضوره ضمن إشكالية مركزية، هي إشكالية المبادرة الصادرة من القمة أو النظام، ونحن نعني بذلك أن وعي هذا الخطاب بالديمقراطية، وتصوره لها، ينحصر في نطاق الاهتمام بالنظام أو القمة كموضوع وكهدف ما يعني الغياب التام لمسألة المجتمع المدني في تصوراته من أساسها.

وعلى هذا النحو يفضي التصور الأسطوري في خطاب الديمقراطية العربية المتحصل من تقديراته لمسألة المجتمع المدني، يفضي إلى تأكيد مفارقة حادة هي مفارقة المسار التنازلي للديمقراطية، ما يكشف بالتالي عن إدراك مجانب للعقلانية، يضع الديمقراطية في اتجاه معاكس لمسارها الطبيعي ذي النمط التصاعدي، المتجه من القاعدة إلى القمة، وتكريس هذا الاتجاه «المعاكس» في خطاب الديمقراطية العربية إذا لم يكشف عن المضمون الحقيقي لهذا الخطاب كجزء من بيان حكومي غير معلن، فهو، عوضاً عن ذلك، يفسر الإخفاق السياسي والاجتماعي والمعرفي الكامن في الخطاب ذاته، ويفسر أيضاً إخفاقنا معه.

إن تأخر التحول الديمقراطي في العالم العربي، يرجع إلى غياب المجتمع المدني. ولتوضيح الصلة بين المجتمع المدني والتحول إلى الديمقراطية، يمكن القول أن مستقبل التحول نحو الديمقراطية الحقيقية في العالم العربي، يصير منعدماً تماماً في غياب تطور حقيقي لمؤسسات المجتمع المدني يسبق ذلك التحول. ومن البديهي جداً هنا، القول بأن السمة

الأكثر حضارية، والتي تؤثر في إمكانية إقامة ديمقراطية راسخة، تتصل بقدرة المجتمع على أن يخلق «بنفسه» مجتمعاً مدنياً سليماً.

إن الديمقراطية -كما لاحظ ألكسيس دي توكفيل ببصيرة نافذة- ليست سوى حكم ذاتي، فإن كان الناس قادرين على حكم أنفسهم في مدنهم أو تنظيماتهم أو نقاباتهم المهنية، صار احتمال نجاحهم في حكمهم لأنفسهم على الصعيد القومي أكثر قدرة وأكثر تحققاً. ولعل من الملائم الآن التأكيد على أن السمات أو الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية السائدة حالياً في العالم العربي، لا تفعل أكثر من تكريس الغياب الكامل لمؤسسات المجتمع المدني فيه. ومع استحالة قيام ديمقراطية في مجتمع غير مدني، لا يصير خطاب الديمقراطية العربية أسطورياً فحسب وإنما خطاباً عربياً لا علاقة له بالعرب أصلاً.

أسطورة الشورى

منذ نشوئه، لم يعرف «النظام العربي» الديمقراطية في تاريخه كله، لا وفقاً لمبادئها ودلالاتها المحددة لدى تأسيسها في اليونان القديمة ولا وفق ما هو سائد في ممارسات معظم شعوب الغرب، ومع هذا لا يمل خطاب الديمقراطية العربية من الحديث عن الديمقراطية في «الأنظمة» العربية وكأنها موجودة فعلاً، ولا تحتاج إلا إلى بعض «الإصلاح». وإذ لم يُجهِد العرب أنفسهم باستخلاص واستيعاب الدلالات الحضارية للديمقراطية، رغم التحولات العالمية والإقليمية والداخلية الراهنة التي تحتم عليهم تقديم رؤية ذات معنى نحو الحداثة والديمقراطية، فقد انصرفوا إلى تنميطها في صورة تصون «الإذعان الاجتماعي» وتُبقي عليه، وهي صورة لا تنم عن تهافت وانحطاط فحسب، بل وعن نظرة شمولية ترتكز على قدر

كبير من الأسطرة يختصرها خطاب يمجد «الشورى» مرة بمساواتها بالديمقراطية، ومرة أخرى بتفضيلها عنها.

ما يريده خطاب الديمقراطية العربية من وراء تمجيده للشورى ومساواتها بالديمقراطية، ليس مجرد الحرص على تأكيد صفة يرغب بالاتصاف بها كخطاب إسلامي، على اعتبار أن الإسلام هو أهم مرجع معاصر في مدونة العرب الموروثة، وإنما الإشارة إلى قدرته على استيعاب الديمقراطية وهي القدرة التي تمثلها المساواة بين الشورى والديمقراطية كي يصح القول إنه ليس خطاباً مستورداً، وإنما خطاباً أصيلاً.

وفوق ذلك، لا تبدو فكرة تمجيد الشورى كما يستخدمها الخطاب نفسه إلا كوسيلة غايتها صنع عالم من الرموز والتصورات الأسطورية تستر مساحة الإخفاق العربية كلها وتملؤها. والواقع أن التصور السائد إزاء مسألة الشورى بالذات هو أكثر الأسباب التي تساهم في مفاقمة مساحة الإخفاق في الثقافة والممارسة السياسية العربية التي تعاني غياباً مريعاً لكل إشارة ممكنة إلى أي تصور معين يقيم تأصيلاً لنظام دستوري حديث. والشاهد أن حديث النصوص الدينية عن الشورى لا علاقة له بالفقه الدستوري، كما أن هذه النصوص لا تصنع فقهاً دستورياً، لأنها مجرد وصف لواقع «قبلي» كانت الشورى تمارس فيه فعلاً، وهي بهذا لا تقدم تقنيناً معيناً لنظام الحكم بل كانت تصف واقعاً مجرداً لا أكثر، ولذلك لا تتناسب الشورى إلا مع تركيبة اجتماعية معينة تقوم على أساس قبلي عشائري. هذا التناسب يكشف كيف أن الشورى لا تقيم ارتباطاً مع المجتمع المدني، لأنها تتناقض معه، كما يكشف تعارضها الكامل مع فكرة «الدستور» لأنها -أي الشورى- تخضع في أساسها وجوهرها لتقديرات الحاكم، يطلقها متى شاء ويقيدها متى شاء.

إن الإدراك السليم لفكرة الشورى، يجري بعيداً عن التصورات الأسطورية التي منحت لها من خلال اعتبارها ممارسة تاريخية صرفة، أي بإعادتها إلى فضائها الاجتماعي التاريخي الخاص بمجتمع مارسها وفق شروط تاريخية معينة وبمجرد انقضاء هذه الشروط تنقضي -منطقياً- تلك الممارسة.

وبهذا لا تصير الشورى مرادفاً للديمقراطية، كما هو سائد في خطاب الديمقراطية العربية، بل نقيضاً لها كأوضح ما يكون علية التناقض. ويبدو هذا التناقض ببساطة شديدة في أن الديمقراطية تقوم على مبدأ المشاركة وتشجيع الإبداع الفردي والمجتمعي، بينما تقوم الشورى على مبدأ الاستبعاد ونفي الإبداع الفردي والمجتمعي، غير أن الأكثر وضوحاً الآن، أن المحتوى الأسطوري لفكرة الشورى في خطاب الديمقراطية العربية الذي بدأ بالتصوير المثالي لها ينتهي نهاية معروفة سلفاً يفقد فيها هذا الخطاب كل عقلانية مفترضة فيه.

لا نريد أن نختم هذه المقالة البسيطة دون أن نشير إلى أن خطاب الديمقراطية العربية زاخر بالأساطير إلى الدرجة التي يصير فيها ما قلناه سابقاً بسيطاً ومحدوداً، ما يتطلب بالتالي تناولاً اشمل وهو ما نسعى إليه لاحقاً، غير أن ما قلناه وما سنقوله لا يعد في تقديري تطاولاً على الديمقراطية ولا نيلاً منها؛ فما من عاقل يرفض الديمقراطية وهي لذلك ذروة ما نريده.

وبناء على ما سبق، كان لا بد من نقد خطاب الديمقراطية العربية بغية عقلنته من أجل بناء فهم عام للحالة العربية الراهنة وتفهم عام لإخفاقاتها، وحديثنا كما هو واضح يتناول الخطاب بعموميته إذ لا يتعرض لأي خطاب قطري معين للاعتقاد بأن أي تحديد قطري يمكن أن يؤدي إلى تعثر الفهم أو إلى تعذره.

وختاماً، لن نكون متأخرين عندما نستخلص هنا أن خطاب الديمقراطية العربي هو في معظمه خطاب توجيه سياسي علامته الدعوة المهووسة والمتحمسة إلى ما يجب أن يكون دون أن تكون فيه كلمة واحدة على صلة بالواقع العربي وهو في هذا يكاد يتطابق مع الأسطورة.

إن وظيفة الأسطورة دائماً هي التعبئة، والتعبئة مقدمة لشحذ الطاقات، وشحذ الطاقات استعداد لتحقيق هدف، والهدف بعد ذلك يتحقق بالشعور بأن كل شيء على ما يرام. وفي خطاب الديمقراطية العربية المعاصر كانت الوظيفة هي التدجين، والتدجين مقدمة للتخدير والإيحاء لجهة تحفيز القابلية للتنميط داخل الوعي العام، والهدف بعد ذلك يحققه تكريس وتقوية نظام التصورات الذهنية القائم الآن. ومهما يكن، فإن الرغبة في الفصل بين الحقيقة والأسطورة هو الدافع وراء القيام بتفكيك أو نقد خطاب الديمقراطية العربية، على اعتبار أن ذلك الفصل هو الوسيلة لمنح الخطاب قدراً من الموضوعية بحيث تظل الحقيقة قدر ما هو ممكن فيه، ويغيب قدر ما هو ممكن أيضاً فعل الأسطورة فيه.

* * *

الإصلاح السياسي وقضايا المواطنة(*)

عديدة هي المهام والوظائف، التي ينبغي أن يقوم بها المجال الإسلامي على ضوء التطورات والتحولات الأخيرة. ويبدو أنه بمقدار التزام هذا المجال بهذه المهام والوظائف، تنتظم حالة الاستجابة وتتبلور طرق الإفادة التي تجري في العالم بوتائر سريعة ومتلاحقة.

إلا أن القاعدة الكبرى، التي ينبغي أن تتوفر في المجال الإسلامي على ضوء تداعيات أحداث الحادي عشر من سبتمبر هي تأسيس فعلي وتعميق متواصل للسلوك الديمقراطي في مختلف مجالات الحياة العربية والإسلامية.

إذ أن هذه التحولات بتأثيراتها العميقة على واقعنا ومسارنا الخاص والعام، لا بد أن تساهم في خلق ذهنية جديدة قوامها الديمقراطية والانفتاح والتواصل مع الآخر واحترام الآراء والتعبيرات المتعددة، وفسح المجال للحوار المتعدد والمفتوح على كل القضايا والأمور للوصول إلى نهاياته المنطقية. وبدون إرساء قواعد وتقاليد السلوك الديمقراطي في واقعنا وفي مختلف الدوائر، لن نتمكن من استيعاب الفرص المتوفرة، ومواجهة التحديات الضخمة التي تواجهنا. هذا السلوك الديمقراطي الذي يجعل

(*) محمد محفوظ، كاتب سعودي ومدير عام مركز آفاق للدراسات والأبحاث.

الدولة دولة لكل مواطنيها، ويجعل المجتمع متحدا مع تنوعه ومتوافقا مع اختلافه ومتصالحا مع نفسه، دون أن يعني هذا الجمود والترهل.

بحيث يشترك الجميع في الحياة العامة، فلا يظلّ طرف خارج عملية البناء الوطني، ولا يشعر أحد بالغبن والحيف. بل يقتنع الجميع وعلى نحو فعلي وواقعي، بأن الوطن لهم جميعا على حد سواء، وأن التفاوت والتمييز والحقائق المضادة لمفهوم الوحدة، والتي أثارت العقد والضغائن والتوترات بين مكونات الوطن الواحد، قد انتهى وبدون رجعة. فالعدل والوفاق، هو الذي يحافظ على الوحدة بكل مستوياتها، وهو الذي يصون الاستقرار ويعمق من جذوره وقواعده في المجتمع. والاستقرار السياسي في أوطاننا العربية والإسلامية في ظل الظروف والتحولات المعاصرة، لا يمكن أن ينشأ أو يستمر إلا في ظل شرعية وطنية جديدة، تولد من جراء الانخراط في الإصلاحات السياسية وتوسيع المشاركة السياسية وتثبيت حقائق ومؤسسات ديمقراطية في العلاقة بين السلطة والمجتمع والإدارة العامة للوطن. وهذا المشروع بحاجة إلى نواة صلبة، تأخذ على عاتقها ترجمة هذه التطلعات والعمل على تجسيدها في الحياة السياسية والوطنية. وفي تقديرنا أن هذه النواة، هي المواطن الممتلئ وعيا وحركة وحرية. وهذا لا يتم إلا بإعادة الاعتبار السياسي والحقوقي للمواطن في بلادنا ومناطقنا المتعددة، بحيث يمارس دوره وينال حقوقه الوطنية، ويقوم بواجباته ووظائفه. فلا مواطنة بدون حقوق سياسية ودستورية، فهي بوابة إنجاز مفهوم المواطنة. وهذه الدراسة هي محاولة لبلورة مفهوم المواطنة وإعادة الاعتبار السياسي والحقوقي للمواطن ، حتى تتوفر كل الظروف والمعطيات المفضية لمشاركة جميع المواطنين في عملية البناء والتطوير.

قضايا في الإصلاح السياسي:

إن الوصول إلى مبدأ المواطنة، وتجسيد مقتضياتها ومتطلباتها في الحياة الاجتماعية والسياسية، يتطلب على المستوى العملي، الكثير من العمل والكفاح للانعتاق من كل الدوائر والممارسات التي تحول دون الوصول إلى هذا المبدأ الجامع، الذي يؤكد على الحرية والمساواة بصرف النظر عن المنابت والأصول. ويبدو من العديد من المعطيات والتداعيات، أن تراخي الإرادة السياسية في البلدان العربية والإسلامية تجاه هذه القيم، هو المسئول إلى حد بعيد عن تدهور الأوضاع وتقهقرها في مختلف المجالات والميادين. وذلك لأنه إذا لم يشعر الإنسان بإنسانيته، وتحمى حقوقه من الضياع والتلاعب، لا تتوفر لدى هذا الإنسان العلاقة المطلوبة مع واقعه السياسي والاجتماعي.

وحينذاك تبدأ الفجوة بالاتساع بين النخب السياسية السائدة وعموم المجتمع بمكوناته المتعددة، وتتبلور مستويات التناقض وحالات عدم الثقة. فتتباين من جراء ذلك الأجندة والمصالح والعلاقات والأولويات. فتعاظمت من جراء ذلك المحن والأزمات، وتصاعدت التوترات والاحتقانات وبرزت في المشهد السياسي والاجتماعي، العديد من العناوين واليافطات، التي تسهم في المزيد من التشظي والتفتيت وخلق الحواجز بين أبناء المجتمع والوطن الواحد. وتحوّل المجالين العربي والإسلامي من جراء هذه الوقائع وتأثيراتها المتعددة، إلى ساحة للصراعات المفتوحة على كل الآفاق والوسائل، واشتد أوار الخصام السياسي والتناقض الأيدلوجي.

وبتنا جميعا حكاما ومحكومين نعيش الأزمة بكل ضغوطاتها وإحباطاتها وتأثيراتها. ولا خيار أمام الجميع إلا الانخراط في مشروع الإصلاح السياسي والثقافي والاجتماعي، الذي يعيد للعرب والمسلمين دورهم

الحضاري، ويخرجهم من ظلمات التخلف والتعصب والاستبداد بكل صنوفه وأشكاله. وينقلهم من واقع الاحتراب الداخلي بعناوينه المختلفة إلى رحاب الوحدة والمواطنة الكاملة. وحجر الأساس في هذا المشروع الإصلاحي، هو إعادة الاعتبار للفرد والتعامل معه على أساس المواطنة بصرف النظر عن انتماءاته التاريخية والراهنة ، وأن تتعامل معه مؤسسة الدولة على أساس انتماءه الوطني.

وفي هذا الإطار من الأهمية التأكيد على النقاط التالية:

1. إن العدالة في مجالات الحياة المختلفة، هي سبيل إنجاز مفهوم المواطنة في الواقع الاجتماعي. وذلك لأن المواطنة لا تعني التجاور المادي والجغرافي، وإنما هي بناء نفسي وروحي وثقافي، يتجاوز كل عوامل التباغض والتناحر والشكوك المتبادلة. وهذا الطموح والتطلع، لا يمكن أن يتحقق إلا بالعدالة السياسية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية. حيث لا مواطنة بدون عدالة ومساواة وتكافؤ للفرص. والأمم والمجتمعات التي استطاعت أن تكرس مفهوم المواطنة في تجربتها السياسية والحضارية، هي تلك المجتمعات التي قطعت شوطا طويلا في بناء الديمقراطية والمشاركة العامة والعدالة المجتمعية. إذ بدون هذه القيم، لا يمكن أن يتطور حس المواطنة، وتتبلور قيم الانتماء الوطني الصحيح. وعليه فإن العنصرية والطائفية والديكتاتورية وتكميم الأفواه وانعدام الحريات العامة، كلها حقائق وعوامل مضادة ومناقضة لمبدأ المواطنة. ولا يمكن أن يتطور هذا المفهوم في مجتمع يعاني من الأمراض والآفات المذكورة أعلاه. وذلك لأنها كلها تناقض مفهوم العدالة، وتشرع للتمييز وممارسة الظلم بكل صنوفه وأشكاله. وهذا بطبيعة الحال، يقتضي التزام برنامج وطني شامل، لإصلاح

وتطوير الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية، بحيث تتأمن كل ضرورات المواطن، ويشعر بالأمن والثقة بوطنه راهنا ومستقبلا.

والعدالة في أحد وجوهها، تعني التحرر من الفقر والجهل والمرض، وتحقيق مستوى معيشي ، اقتصاديا واجتماعيا مطرد التقدم ولا يميّز بين المواطنين. والعمل على صياغة ثقافة وطنية جديدة، تصقل روحية المواطن، وترسم اتجاهاته المقبلة، وتعلي من شأن التعايش السلمي والمصير المشترك والمسؤولية العامة، وتهدم جدران العنصرية والطائفية والاستبداد.

وغياب العدالة في الواقع الوطني، هو الذي يهدم مستلزمات الوحدة الوطنية ويدق إسفينا في مشروع العيش المشترك والوفاق الوطني. فالحقوق والواجبات لا تتم على قاعدة فئوية أو قومية أو طائفية، وإنما على أساس المواطنة. فهي المعيار والضابطة الوحيدة لترتيب نظام الحقوق والواجبات.

والاختلافات السياسية والعقدية والقومية والمذهبية في الدائرة الوطنية، ينبغي أن لا تشرع وتسوغ للعداء والافتراق والانكفاء بل للتحاور والتبادل المعرفي وإثراء الثقافة الوطنية بالمضامين الحية والقادرة على اجتراح تعايش حيوي وفعال بين مجموع مكونات الحالة الوطنية.

2. إن المجتمعات الإنسانية ولاعتبارات عديدة، هي بحاجة بشكل دائم إلى تشريع قانون ودستور، ينظم حياتهم في شؤونها المختلفة، ويحدد المسؤوليات، ويجعل كل مؤسسات الدولة خاضعة لهذه القوانين الدستورية. ولعلنا لا نبالغ حين القول: أن تضخم مستوى الاستبداد السياسي والاستفراد بالرأي في العديد من الدول العربية والإسلامية، يرجع في أحد

وجوهه إلى غياب المؤسسات الدستورية، التي تأخذ على عاتقها ضبط نزعات الاستفراد والغطرسة وأشكال الحكم المطلق. وإن الإصلاح السياسي لا يمكن أن يكون بمجرد التصريحات المناسبة أو الخطوات التكتيكية المقبولة شعبيا. وإنما هو بحاجة إلى دستور يترجم إرادة الإصلاح ويجعل مؤسسة الدولة في إرادتها منسجمة والإرادة العامة للأمة. فالإصلاح السياسي بحاجة دائما إلى قاعدة قانونية، وهذه القاعدة هي الدستور الوطني الذي ينظم العلاقات ويحدد المسؤوليات. وإن القانون هو المرجعية الوحيدة لمعالجة كل المشاكل والأزمات. وإن كل أجهزة الدولة ومؤسساتها، ينبغي أن تكون خاضعة لمقتضيات القانون ومواد الدستور الوطني.

وبالتالي فإن مشروع الإصلاح السياسي، يقتضي توفر مرجعية دستورية، وشفافية في الأداء والسياسات، وخضوع كل قوى المجتمع ومراكز القوى في مؤسسة الدولة إلى القانون والدستور. ولا يمكن أن نتصور إصلاحا سياسيا حقيقيا بدون الدستور ونظام قانوني يكفل الحريات ويصون الحقوق، ويحافظ على المكتسبات، وينظم عملية التنافس والصرع. فالدستور حصانة ضد تكرار أخطاء ومآسي الماضي، كما هو مطلب وطني عميق، ينسجم ومقتضيات العصر الحديث، وأصالة المجتمع.

3. لا ريب أن الوحدة الوطنية في ظل الظروف والتحديات الكبرى التي تواجه واقعنا السياسي من الضرورات التاريخية التي ينبغي أن نوليها الأهمية القصوى. ولكن من الخطأ التعامل مع هذا المفهوم بعيدا عن ضرورة الإصلاح وإعادة صياغة هذه الوحدة بما ينسجم وقيم العدالة والحرية والتسامح. فالوحدة التي تبنى بوسائل قسرية لا تدوم، كما أن الوحدة الوطنية التي لا تحترم حقوق الإنسان وخصوصيات التنوع الثقافي في المتوفر

في المجتمع، لا تستند على قاعدة صلبة ومتينة.لذلك من الضروري التأكيد على ضرورة تجديد أسس الوحدة الوطنية، والعمل على صياغة الذات الوطنية وفق أسس أكثر عدالة وإنسانية. فالتحديات التي تواجهنا، ينبغي أن لا تصرفنا عن هذه الضرورة، وذلك لأن البناء السليم، هو القادر على مجابهة التحديات والاستجابة الفعالة لمقتضيات الراهن. فالوحدة الوطنية ضرورة قصوى، كما أن الإصلاح السياسي وتجديد أسس الوحدة الوطنية ضرورة قصوى أيضا ، وتحولات الراهن تدفعنا إلى الإيمان العميق بضرورة التجديد والإصلاح وصياغة الذات الوطنية على قاعدة الوحدة والتعايش السلمي بين مكونات الوطن والمجتمع.

المواطنة والفضاء السياسي:

ثمة علاقة عميقة وجوهرية، بين مفهوم المواطنة والأوضاع السياسية والاقتصادية والثقافية السائدة. وذلك لأن الكثير من مضامين المواطنة على الصعيدين الذاتي والموضوعي، هي بحاجة إلى فضاء سياسي جديد، يأخذ على عاتقة تحريك الساحة بقواها ومكوناتها المتعددة باتجاه القبض على المفردات والعناصر الضرورية لهذا المفهوم.

فالمواطنة كمبدأ ومرجعية دستورية وسياسية، لا تلغي عملية التدافع والتنافس في الفضاء الاجتماعي، تضبطها بضوابط الوطن ووحدته القائمة على احترام التنوع وليس على نفيه، والساعية بوسائل قانونية وسلمية للإفادة من هذا التنوع في تمتين قاعدة الوحدة الوطنية. بحيث يشعر الجميع بأن مستقبلهم مرهون بها، وأنها لا تشكل نفيا لخصوصياتهم، وإنما مجالا للتعبير عنها بوسائل منسجمة وناموس الاختلاف وآفاق العصر ومكتسبات الحضارة. ولا يكتمل مفهوم المواطنة على الصعيد الواقعي، إلا

بنشوء دولة الإنسان. تلك الدولة المدنية التي تمارس الحياد الايجابي تجاه قنا عات ومعتقدات وأيدلوجيات مواطنيها. بمعنى أن لا تمارس الإقصاء والتهميش والتمييز تجاه مواطن بسبب معتقداته أو أصوله القومية أو العرقية. كما أنها لا تمنح الحظوة لمواطن بفضل معتقداته أو أصوله القومية أو العرقية. فهي مؤسسة جامعة لكل المواطنين، وهي تمثل في المحصلة الأخيرة مجموع إرادات المواطنين.

لذلك فإن مفهوم المواطنة لا ينجز في ظل أنظمة شمولية – استبدادية، لأن هذه الأنظمة ببنيتها الضيقة والخاصة، تحول مؤسسة الدولة إلى مزرعة خاصة، تمارس الإقصاء والتهميش، كما تمنح الامتيازات بمبررات دون مفهوم الوطن والمواطنة.

فالدولة المدنية التي تحترم الإنسان وتصون كرامته، وتمنحه حرياته الأساسية، هي الحقيقة الموضوعية الوحيدة، التي تبلور مفهوم المواطنة، وتخرجه من إطاره النظري المجرد إلى حقيقة سياسية ومجتمعية راسخة وثابتة. فدولة الإكراه والاستبداد وممارسة القمع والتعسف، تجهض مفهوم المواطنة وتخرجه من مضامينه السياسية المتجهة صوب الموازنة الفذة بين ضرورات النظام والسلطة ومتطلبات الكرامة والديمقراطية. وكل الشعارات والمشروعات ذات الطابع التقدمي التي تحملها بعض السلط والدول، تبقي مجردة وفي دائرة الاستهلاك الإعلامي والسياسي بدون المواطنة التي تمارس حقوقها غير منقوصة وتلتزم بواجباتها دون مواربة. وعليه فإن مراعاة مصالح المواطنين والعمل على ضمان حقوقهم واحترام حرياتهم وصيانة كراماتهم، هو الذي يضمن الاستقرار السياسي، ويطور مستوى التفاهم

والانسجام بين السلطة والمجتمع وتتبلور الإرادة الوطنية صوب القضايا الكبرى للوطن والأمة .

لذلك فإن المواطنة وفق هذا المنظور، هي قوام الحياة السياسية الفاعلة والسليمة. وحينما تجرد الحياة السياسية من مقتضيات ومتطلبات المواطنة، تتحول إلى حياة مليئة بالنزاعات والانقسامات وتكريس مضامين التخلف والانحطاط المجتمعي .

وذلك لأن بعض المنابر الإعلامية ووسائط الثقافة في المجتمع، تشترك في عملية تفتيت مضمون المواطنة، عن طريق نشر ثقافة الكراهية والدعوة إلى المفاصلة والقطيعة مع بعض شرائح المجتمع. فينتشر التمزيق، وتتعاظم مظاهر التهميش وأشكال التمييز، وتهدد الوحدة الوطنية في أهم مقوماتها ومرتكزاتها ألا وهي المواطن. حيث أن تسميم المناخ الوطني العام، بثقافة التمييز والكراهية، ودعوات المفاصلة والتحريض الطائفي والقومي، تقلص إمكانية الاستقرار، وتحول دون توفر متطلبات الوحدة الوطنية. فالدولة التسلطية بصرف النظر عن أيدلوجيتها والشعارات التي ترفعها، هي التي تجوّف مفهوم المواطنة وتفرغه من مضامينه السياسية والمجتمعية. لذلك هناك علاقة وطيدة بين مفهومي الدولة المدنية والمواطنة. إذ لا دولة مدنية بدون مواطنة كاملة تمارس كل حقوقها وتقوم بكل واجباتها الوطنية. كما أنه لا مواطنة مستديمة بدون دولة مدنية تسن القوانين التي تحمي قانون المواطنة ومتطلباته، وترفده بالمزيد من الآفاق وأدوات الفعالية المجتمعية. فلا يمكن أن تتحقق مواطنة في ظل دولة تسلطية – استبدادية، لأن هذه الدولة ببنيتها القمعية، تلغي دور المواطن في عملية البناء وتسيير أمور الوطن. كما أنه لا يمكن أن ينجز مفهوم الدولة المدنية في

مجالنا الإسلامي ، بدون احترام مفهوم المواطنة وتوفير كل مستلزماته الذاتية والموضوعية.

فالعلاقة جد وطيدة بين مفهومي المواطنة والدولة المدنية، إذ كل مفهوم يستند على الآخر لاستمراره وتجذره في المحيط الاجتماعي. وهذا بطبيعة الحال يتطلب «تسريع الاتجاه نحو الديمقراطية الحقيقية والتعددية الفعلية والتنمية الشاملة في الدولة وبالدولة إن أمكن، جنبا إلى جنب، محو الأميات المتكثرة، وتحرير الأبنية الثقافية السائدة من عقد الإتباع والتقليد، وتنوير الوعي الاجتماعي. بما يؤكد معاني الحراك والمغايرة وحق الاختلاف، وتدعيم أسس المجتمع المدني بما يؤكد مفهوم المواطنة بكل لوازمه الحديثة وشروطه الإنسانية التي لا تفارق حرية الرأي والاجتهاد وحق الخطأ في الوقت نفسه « وبالتالي هناك منظومة متكاملة من القيم والمبادئ، التي تكرس مفهوم المواطنة في الواقع الاجتماعي. ومن هذه المنظومة الديمقراطية والحوار والتسامح وحقوق الإنسان وحرية التعبير والانتماء. فكلها قيم ضرورية لإرساء مضامين المواطنة. أي أن توفر هذه القيم، هو الذي يؤدي إلى إنجاز مفهوم المواطنة. وبمقدار غياب هذه القيم أو بعضها، بذات المقدار يتم انتهاك مفهوم المواطنة.

وهذا يدفعنا إلى القول :أن المواطنة لا تنجز إلا في ظل نظام سياسي ديمقراطي – تعددي، يحترم حقوق الإنسان ويصون كرامته ويوفر ضرورات العيش الكريم.

وعليه فإن الاستقرار السياسي والمجتمعي في المجالين العربي والإسلامي بحاجة إلى توفر العناصر التالية:

1. المواطنة التي تمارس دورها في الشأن العام بدون خوف أو تردد.

2. مؤسسات المجتمع المدني، التي تأخذ على عاتقها استيعاب طاقات المجتمع وتبلور كفاءاته وقدراته، وتساهم في معالجة المشكلات التي يمر بها المجتمع.

3. الدولة المدنية التي تجسد إرادة المواطنين جميعا، ولا تميز بين المواطنين لدواعي ومبررات ليست قانونية وإنسانية. فهي دولة جامعة وحاضنة لكل المواطنين وتدافع عنهم، وتعمل على توفير ضرورات معيشتهم وحياتهم.

فالأوضاع العربية والإسلامية، بدون هذه العناصر، تعيش القهقرى والمزيد من التراجع والانهيار على كافة الأصعدة.

لذلك فإن الجهود العربية والإسلامية اليوم، ينبغي أن تتجه إلى توفير كل مستلزمات تجسيد هذه القيم والوقائع في المجالين العربي والإسلامي.

ولعلنا لا نبالغ حين القول: أن غياب مبدأ المواطنة ومؤسسات المجتمع المدني والدولة المدنية عن واقعنا العربي والإسلامي، ينذر بتطورات كارثية على المستويات كافة. ولا خيار أمام النخب السياسية السائدة، إذا أرادت الاستقرار لأوطانها، إلا الانخراط في مشروع الإصلاحات السياسية والوطنية، المتجهة صوب إرساء دعائم المواطنة ومؤسسات المجتمع المدني والدولة المدنية الملتحمة في خياراتها الإستراتيجية مع خيارات مجتمعها، والساعية نحو إزالة كل رواسب الدولة التسلطية من واقعها ومؤسساتها وهياكلها المختلفة. وحده الإصلاح السياسي الحقيقي، هو الذي يوقف الكوارث القادمة وعلى كافة الأصعدة.

* * *

«الإسلام المعتدل:
السياسة وحرب والأفكار»(*)

أولاً: بوسعنا أن نلمح بوضوح الجبهة العريضة لخصوم الإسلام الراديكالي(المتطرف) أو الجهادي، التي تقف وراء مفهوم الإسلام المعتدل. إذ يشترك في الدعوة إليه طيف واسع ومتنوع ومختلف أشدّ الاختلاف من المناوئين للإسلام المتشدّد، من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار. وتضم هذه الجبهة الساسة البراغماتيين، والإصلاحيين والليبراليين، والعقلانيين، والعلمانيين، ومبشري الحداثة الغربية، الجواسيس ورجال المخابرات، وعلماء وباحثين في مراكز الدراسات الإستراتيجية....الخ .لكن هذا الائتلاف المقدس لا يلبث أن يقف عند حدود الدعوة فحسب، ليشرع بالانقسام العميق في الفهم لطبيعة الإسلام المعتدل *Moderate Islam*، ما هو الإسلام المعتدل؟ وكيف يكون الإسلام معتدلاً؟

يبدو هذا المفهوم متخماً بالمطالب الأيديولوجية والسياسية المباشرة، التي تستهدف توافقاً من نوعٍ ما بين المطالب الراديكالية المطلقة للإسلام

(*) د. سربست نبي، أستاذ جامعي وكاتب سوري.

وثبات مرجعيته المقدسة (النص) وتعاليها، وبين نسبية مطالب الراهن المتغيرة والمباشر. فالإسلام المعتدل، من وجهة النظر هذه هو إسلام متغير ومعدّل -ويكاد أن يكون محوّراً- يستجيب لمنطق العصر. يريده الغرب، بخاصة الغرب الرأسمالي، ويريده المسلمون أنفسهم بزعم أصحاب هذا الشعار ولا يتغافل عدد كبير من المنظرين له والمروجين لهذا النمط من الإسلام عن حقيقة إنه المطلوب أمريكياً أيضاً ويتعين عليه أن يتسق مع الوجهات السياسية والأيديولوجية الأمريكية ومراميها. إنه إسلام يتعايش مع الحداثة، يعترف بالآخر المختلف دينياً ويتواءم معه، ويُراد به أن يكون إسلاماً وديعاً ولطيفاً وحتى رومانسياً إن اقتضى الأمر، متحرراً من حالة الاحتقان الأيديولوجي ومتطهراً من وباء الكراهية ورفض الآخر. أن تكون مسلماً معتدلاً، كما عبر أحدهم، يعني أن تكون جيداً، مطيعاً ومرناً إلى أقصى حدّ في نظر المجتمع الغربي. وتصل الدعوة بالبعض إلى مديات بعيدة في المطالبة بنوع من الإسلام التاريخي، المؤسَّس على قراءة وفهم جديدين بالدين ودوره، يستجيب لمنطق الواقع ومطالبه حتى لو اقتضى الأمر انزياحاً معرفياً ومعتقدياً عن الموروث المقدس. أي إنتاج خطاب ديني معاصر يتجه إلى المستقبل ويعوّل على الحاضر حتى ولو عارض المطلقات المقدسة والعقائد في النص المقدس، وتصل الحماسة ببعضهم إلى حدّ المطالبة بتخلص المسلمين من نصف القرآن إذا أرادوا التوافق مع العالم والانسجام مع منطق المدنية.

وبالمقابل نجد شطراً كبيراً من القائلين بالاعتدال، وبخاصة الإسلاميين منهم، يرى أن الاعتدال ليس اختراعاً جديداً، أو بدعة تاريخية أو سياسية، أو صفة طارئة وعارضة للإسلام. فالإسلام برأيهم، كان على الدوام يمثل

جوهر الاعتدال، ويحتل مصطلح الوسطية أو الاعتدال مركز المعايير الإسلامية. فلا يمثل الإسلام الراهن، المتهور من وجهة نظرهم، إسلام العنف والتطرف والإقصاء والتكفير، سوى تقهقر أو مروق عن النقاء الأولي للإسلام وتحريفاً له. فالإسلام السائد والحاضر أو الماثل أو المشاهد، هو ليس بالإسلام الحقيقي، إنما الشكل المشوّه والمارق للإسلام الغائب، الذي يعني الاعتدال والوسطية كما يصرح الإسلام السلفي عن نفسه ويصف ذاته على هذا النحو. يصف رئيس وزراء **الماليزي** السابق **أحمد بدوي** الإسلام بأنه دين الاعتدال، وهو عكس التطرف والتشدد والعنف، ولا يعارض ضمناً الحداثة والغرب...إنه يدعو إلى قيم التفاهم المتبادل والحوار والتسامح والتعددية. فالإسلام بطبيعته هو دين الوسطية والاعتدال، وعليه لا يجدون تمييزا يستحق الذكر بين الاعتدال والإسلام، فالإسلام هو هو دين الاعتدال وجوهره. ليس ثمة جديد في الحاجة إلى الاعتدال، من وجهة نظر هؤلاء، سوى الدعوة الملحة للعودة إلى الإسلام الأولي، إسلام السلف الصالح ونهجهم الذي برأيهم هو الإسلام الحق، فكل مسلم حقيقي هو وسطيّ وسلفي ومعتدل في آن.

يتباين موقف عدد من المفكرين المعاصرين إزاء ظاهرة الإسلام السياسي عن الاتجاهين السالفين تبايناً كلياً. ويمثله مؤلف كتاب(**صدام الحضارات) صموئيل هينتغتون**، الذي يقول باستحالة التعايش الإيجابي والحوار بين الإسلام، والإسلاميين ككل، وبين الحضارة الغربية، وبخاصة الولايات المتحدة. فالإسلام السياسي، من وجهة النظر هذه، ليس مجرد تحدّ أيديولوجي فحسب، وإنما هو تهديد خطير وجديّ رئيس للمصالح الغربية والأمريكية، ولقيمها المدنية، إذ ورث مكانة الخطر الشيوعي بعد الفراغ

الذي خلّفه زوال الإتحاد السوفييتي. وكرّست كارثة أيلول 2001 من مكانة هذا الأخير، الذي وجد فيها برهاناً راسخاً على صدق مزاعمه من أن الإسلام وحركات الإسلام السياسي ليست مجرد تحدّ، وإنما هي تهديد وجودي.

تلقى فكرة الإسلام المعتدل رواجاً واسعاً على المستويين السياسي والإعلامي، وقد راهنت إدارة **بوش** أخيراً على هذا التيار بمثابته حصان طروادة في هذه المرحلة لاختراق العالم الإسلامي إلى حين، مثلما راهنت الحكومات السابقة على نقيضه المتشدد في حقبة الثمانينات لمواجهة المدّ الشيوعي، بخاصة في أفغانستان. وبموازاة هذا الأمر تؤكد عدد من مراكز الأبحاث الأمريكية والغربية على أن الإخوان المسلمين يعدّون النموذج الأمثل للتيار الإسلامي المعتدل في الوقت الراهن. ويشيرون عادة إلى النجاح الذي حققه هؤلاء في عدد من البلدان الإسلامية(الانتخابات التشريعية المصرية، الانتصار السياسي والتشريعي الذي حققوه في تركيا) وبرأيهم فإن مثل هذا النجاح يعدّ مصدّاً قوياً بمواجهة النمو المتصاعد للتيارات المتشددة بصفة عامة. لكن السؤال الذي يشكل محكّ اختبارٍ لمثل هذا الادعاء هو، هل يشكل الإسلام المعتدل، إذا وجد، ضمانة دائمة وحقيقية، ليست عارضة أو زائفة، ضد التطرف؟ ألم تخرج جميع الجماعات الجهادية اليوم من عباءة الإخوان الأيديولوجية والتنظيمية؟ ألا تمثل، دون مواربة، وجهها الحقيقي، وتجليها السياسي الأقصى؟ ألا تعدّ امتداداً سياسياً وعقائدياً واجتماعياً لها؟؟

ثانياً:يعود الاهتمام الأمريكي بالحركات الإسلامية إلى الحقبة التي تلت سقوط نظام **الشاه رضا بهلوي** 1979. إذ أذهل الخطاب الأيديولوجي

والسلوك السياسي لرجال الدين، الذين أطاحوا بالنظام الحليف للغرب، الأمريكيين وأثار لديهم التوجس والفضول معاً. ومما كرّس لديهم هذا الشعور وعمق الخشية أيضاً اغتيال الرئيس المصري **أنور السادات** بيد الإسلاميين الناقمين على سياساته المنسجمة إلى حدّ كبير مع التوجهات الأمريكية في المنطقة. ومع هذا واظبت الإدارة الأمريكية زمن الرئيس **رونالد ريغان** على دعم الإسلام السياسي في أفغانستان وتوظيفه واستغلاله في المواجهة مع النفوذ السوفييتي.

في حقبة التسعينات من القرن الفائت أخذت الدراسات الأمريكية والأبحاث التي تتناول الحركات الإسلامية وتوجهاتها الأيديولوجية تثرى وتزدهر، مما عكست تنامي الاهتمام الأميركي بها على المستويين السياسي الرسمي والإعلامي. وشهد هذا الاهتمام تحولاً نوعياً وتقدماً ملحوظاً بعد أحداث أيلول 2001 المأساوية. إذ طغت الدراسات المتنوعة للإسلام وبخاصة السياسية منها على غيرها من المباحث الاستشراقية والإنسانية. من هنا نشأ نطاق علمي متخصص ومستقل يمكن أن نصطلح عليه أكاديمياً بـ **الإسلام البديل**، ويشمل حقل الدراسات التي تتناول التحديث الإسلامي والتجديد والإصلاح، ويهدف إلى إيجاد رؤية متماسكة ونظرية شاملة عن إسلام معتدل بديل عن الإسلام الراديكالي، ومعالجة مشكلة التطرف الديني بوصفه تحدياً عقائدياً، والبحث عن الأسباب الرئيسة التي كمنت وتكمن وراء الإسلام الجهادي والتطرف الأيديولوجي.

وكما سيتضح، فإن معظم تلك الأبحاث والدارسات تصف المشهد وكأنه صراع حول روح الإسلام، معركة بقاء بين الأفكار والعقائد الأصلح. هنالك وباء أيديولوجي، كما تصفه الهولندية **أيان هيرسي**، يسمى

الإرهاب ويتعين مكافحته بالمثل. وتجد الدعوة إلى الاعتدال الإسلامي مبررها من هذا الواقع، من مأزق التعايش بين العقائد المختلفة دينياً، رفض الآخر، الكراهية الأيديولوجية، الاحتقان الديني...الخ ولهذا السبب يتعين إعادة النظر في التأويلات المتطرفة للإسلام دون الاكتراث بالشروط الموضوعية التي قادت البشر في هذا الوقت بالذات، إلى فهم دينهم على هذا النحو دون آخر، والتمترس وراء هذه القراءة الدوغمائية دون غيرها...

أصدرت مؤسسة **راند** *Rand Corporation* عام 2004 دراسة مطولة بعنوان (**العالم الإسلامي بعد 11-9**) سعت من خلالها إلى تقديم رؤية إستراتيجية شاملة ومتماسكة عن الوقائع والأحداث التي عصفت بالعالم بنتيجة التحولات الأيديولوجية والمتغيرات الدينية في العالم الإسلامي. وعمدت الدراسة إلى مسح شامل لخارطة العقائد والأيديولوجيات التي تسوده، محاولة إبراز الاختلافات النوعية في تياراته المذهبية والفكرية. وقد ميزت في هذا السياق بين أنساق ثلاثة رئيسة تتقاسم الصراع العقائدي في العالم الإسلامي، سلفي، راديكالي (متشدد)، ومعتدل. واهتمت الدراسة بالأبعاد التاريخية والعرقية والثقافية للاختلافات الأيديولوجية بينها، وبخاصة بين السنة والشيعة.

عمدت الدراسة إلى الكشف عن العلل الرئيسة التي قادت إلى التطرف الديني في العالم الإسلامي وبروز الإسلام السياسي المسلح. واستطاعت هذه الدراسة أن تتخطى، إلى حدّ كبير، تناقضات الدراسات الأكاديمية، التي فسرت الموقف على أنه مجرد تعبير عن صراع الأفكار المقدسة والعقائد الدينية، وبالمقابل نحت إلى البحث في العلل المادية والمؤسسات والبنى الاجتماعية التي شكلت مقدمات موضوعية لنشوء

ظاهرة التطرف الديني، من قبيل فشل التحديث وانتكاس المشاريع التنموية وإخفاق النماذج السياسية والاجتماعية التي هيمنت على المجتمعات الإسلامية في حقبة ما بعد الاستقلال. وهذه هي الملاحظة الأكثر أهمية في الدراسة، تليها إشارة قوية إلى العلاقة البنيوية المتينة بين التطرف الديني وبين البنية القبائلية البطريركية وعلاقاتها الراسخة في المجتمعات الإسلامية، التي تعزز من التوجهات الدينية المتشددة والمحافظة. كما تنوّه الدراسة بوقائع تاريخية هامة أثرت بقوة في بلورة الاتجاهات الدينية المتشددة، الرافضة والمناهضة للغرب والولايات المتحدة، منها الثورة الإيرانية، والحرب الأفغانية، حرب الخليج الثانية1991، احتلال العراق2003.

إلى جانب هذه العوامل الرئيسة اهتمت الدراسة بدور وسائط الإعلام الحديثة في الترويج لأفكار التطرف الديني والتعصب والكراهية. كما اهتمت بدور الدعم المالي للحركات الجهادية، وخاصة دور الرأسمال الإسلامي السعودي، الذي سعى إلى التبشير بالعقائد الوهابية ونشر ثقافة التزمت والتعصب الديني.

لا تبدو الدراسة بمنأى عن المغالطات حينما عمدت إلى مقارنة مجردة ومؤمثلة، ناجمة عن ملاحظة الدور العقائدي للكنيسة الكاثوليكية في العالم المسيحي، دون أن تهتم بالانشقاقات اللاهوتية التي حفل بها تاريخها ونتائجها، ليس أقلها حركة الإصلاح الديني التي قادها الألماني **مارتن لوثر** وواصلها **كالفن** وغيره. من هنا ليس من الصواب الاعتقاد، كما نحت الدراسة،بأن غياب مركزية السلطة الدينية المقدسة للإسلام وتشظيها جعله عرضة للتأويلات المتطرفة وللفهم المتشدد.

اقترحت الدراسة أخيراً خيارات عديدة لمكافحة التطرف الإسلامي منها:

-خلق منظومة شبكات إسلامية معتدلة، **ولَبْرَلَة** الإسلام، بهدف استرداده من خاطفيه وإنقاذه. وبالمقابل ألحت على وجوب إتلاف منظومة الشبكات المتطرفة وتبديدها.

-العمل على إصلاح المدارس الدينية والمساجد وإعادة تأهيلها.

-إيجاد الفرص الاقتصادية وتنميتها.

-دعم الإسلام المدني

-العمل على دمقرطة الدول الإسلامية بالتوازي مع الحرب على الإرهاب.

-تشجيع الإسلاميين على الانخراط في السياسة العامة والمساهمة الفاعلة فيها.

تظل هذه الدراسة، نظير الأبحاث الأخرى، ورغم الجوانب الموضوعية والدقيقة التي اتسمت بها، تحت تأثير القناعة المركزية التي تسود المعاهد الأمريكية والغربية عن الإسلام السياسي وظاهرة التطرف على أنه مجرد فعل ذهني وليست ظاهرة تاريخية ونمط اجتماعي من السلوك محدود بشروط واقعية. وبالتالي فان الحرب على التطرف الديني لا ينبغي أن يتم على الأرض ومن أجل المصالح الأرضية، وإنما ينبغي له أن يتحقق في سماء الأيديولوجية والمفاهيم الدينية وخدمة للمآرب الإلهية.

وعبّر **البنتاغون** عن هذه القناعة بالذات في تقريره (فبراير2006) مقيماً تجربة أربع سنوات في مكافحة الإرهاب: إن انتصارنا النهائي هو في

حرب الأفكار ونزع الشرعية عن الإرهابيين كي يفقدوا مصداقيتهم بين الجمهور. وفي مقدمة تقرير آخر أعدته مؤسسة **راند** نهاية **آذار**2007 تحت عنوان (**بناء شبكات إسلامية معتدلة**) أعلن الكاتب إن هذه الدراسة تعنى بمعالجة إحدى القضايا المركزية لعصرنا، حرب الأفكار داخل الإسلام. ورأى أن الحرب التي تدور رحاها في كثير من مناطق العالم الإسلامي هي حرب الأفكار، وستحدد نتائجها الاتجاه المستقبلي للعالم الإسلامي، ملاحظاً أن الإسلام الجهادي يتحرّك بدوافع لاعقلانية قوامها الكراهية العنيفة للآخر. وإن نجاح مكافحة هذا النمط من الإسلام السياسي يكون بمهاجمة العقيدة الجهادية، عبر نقضها وتقويض أسسها الفكرية، لأن الصراع التقليدي مع الإسلام الجهادي ومنظمة القاعدة لم يعد كافٍ لوحده، لأن هذا الصراع في جوهره سياسي وعقائدي. ولهذا دعى كاتب التقرير إلى الحؤول دون مزيد من استغلال القاعدة للخطاب الإسلامي– السياسي وتوظيفه لأغراضه العملياتية. يقول التقرير» لقد نجحت التأويلات المتطرفة للإسلام في احتلال قدر كبير من اهتمام الناس في المجتمعات المحلية المسلمة في السنين القريبة الماضية. كان ذلك عن طريق استعمال شبكات إسلامية تصل الجاليات في أمريكا وأوروبا. ورغم ذلك لم تقم الحركات الإسلامية المعتدلة بإنشاء منظمات وشبكات مماثلة لنشر رسالتهم ولحمايتها من العنف والاعتداء. إن تجربة الولايات المتحدة في مساعدة الحركات التحررية والديمقراطية خلال الحرب الباردة تعطيها الدور الأهم في تمكين التيار الإسلامي المعتدل.

تطلع كتّاب التقرير إلى تقديم إستراتيجية شاملة ومتكاملة، لتأسيس شبكات إسلامية معتدلة. وأشار أصحابه بضرورة بنائها ودعمها على كل

المستويات، المادية والإعلامية، لتعزيز دورها في مواجهة الإسلام الراديكالي، مثلما فعلت أمريكا وأوروبا أثناء حقبة المواجهة مع الشيوعية. وتمكين المعتدلين الإسلاميين لمواجهة انتشار التطرف، كما يتعين دعم المنظمات المدنية وتوسيع نطاق نشاط الجماعات والأفراد، الذين يكافحون أفكار التطرف والكراهية الدينية. وصنف التقرير أولئك الذين يستحقون الدعم والمساندة في هذه المجابهة، وهم: الجماعات والأفراد الليبراليين والعلمانيين، علماء الدين النشطاء في المجتمع، الهيئات النسائية العاملة في نطاق المساواة بين الجنسين، الصحفيين والكتاب المعتدلين، الأكاديميين المسلمين. وأكدت الدراسة على ضرورة أن تضمن الإدارة الأمريكية الدعم لهؤلاء الإسلاميين المعتدلين في الإعلام والتعليم.

ويوصي التقرير أخيراً بأهمية إنشاء جمعية عالمية أو هيئة ذا طابع دولي لدعم المعتدلين الإسلاميين، ونقل ؟؟؟ إلى مستوى آخر كي يغدو صراعاً داخلياً بين الإسلاميين أنفسهم، صراع على مستوى النظرية ومبادئ العقيدة الإسلامية، صراع حول التأويل والفهم، لإنتاج قراءة بالدين الإسلامي تتناسب وروح العصر.

بدورها تظلّ هذه الدراسة عند حدود الفهم الثقافي المجرد لظاهرة التطرف الإسلامي، وأصحابها يتخيلون إن مشاعر التطرف الديني والكراهية والتعصب هي ماهوية مستقلة عن تاريخها الواقعي، ولهذا لا يكترثون بالبحث عن الجذور الواقعية والشروط المادية المنتجة لمثل تلك المشاعر والتصورات. إذن من الواجب تغيير الفهم والأفكار بالدرجة الأولى دون الاهتمام بتغيير تلك الشروط. وعوضاً من نقد الأوضاع التي مهدت لهذه الظاهرة التاريخية وأسست لها، فإن التقرير، نظير غيره، يطالب

بنقد التصورات والأفكار المتطرفة فحسب التي برمتها تشكل ثقافة الإرهاب. إن كتّاب التقرير يحولون بهذا كل صراع سياسي، كل عنفٍ مضاد وإن كان منحرفاً وشاذاً، إلى مجرد صراع ديني ولاهوتي في المحصلة. المسألة إذن برمتها هي مسألة عقائد وخلاف حول تأويل العقائد الدينية، وهذه هي حقيقة التطرف والتشدد الدينيين.

في دراسة حديثة العهد(*نشرت في فبراير 2008*) أعدها باحثان أمريكيان هما **جوشوامورافيشك** *J.Muravchik* **وتشارلز بي سزروم** *CH.P.Szrom* *من معهد* *American enterprise Institute* تحت عنوان(نحو البحث **عن إسلام معتدل)**، نكتشف فيها للمرة الأولى معايير أساسية للاعتدال، وضعها الباحثان في صيغة السؤال للتمييز بين الجماعات والمنظمات الدينية المختلفة، من قبيل:

-هل تؤمن الجماعة بالديمقراطية وتثق بتجاربها؟

- هل تأبى العنف في سعيها لتحقيق أهدافها؟

-هل تدين الإرهاب؟

-هل تدافع عن حقوق الأقليات؟

-هل تقبل بتعددية التفاسير للإسلام؟ ويشير التقرير إلى أربع فئات من المسلمين المعتدلين. **الأولى** تشمل المؤمنين العاديين في المجتمعات والبلاد الإسلامية، الذين يمارسون شعائر دينهم دون الاكتراث بالشأن السياسي في حياتهم، ولا يشاركون في أية نشاطات عنيفة ولا يدعمونها عموماً. الفئة **الثانية**، تشمل الأنظمة السياسية كالتي في مصر والأردن حيث يتواءم الاعتدال مع التحالف مع الغرب. **الثالثة** تشمل العلمانيين

والليبراليين المتعاطفين مع قيم الحداثة الغربية، السياسية منها والثقافية، كالروائي **المصري نجيب محفوظ**، والكاتب العراقي **كنعان مكيّة**. الفئة **الأخيرة** تضم طيفاً واسعاً ومتنوعاً من الإسلاميين الذين يحسبون أنفسهم ضد العنف الديني.

بيّن أن المعايير السابقة توخت الدقة العلمية رغم نزعتها الوصفية المباشرة، وكان من شأن إضافة معايير أخرى، كالموقف من مسألة مساواة المرأة وحقوقها أن تعزز من دقتها أكثر. ومع ذلك فإن التدقيق فيها يحملنا على الاستنتاج أن شطراً واسعاً من عناصر الفئتين الأولى والثانية لا تنطبق عليهما هذه المعايير تماماً وهذا تناقض أساسي. أخذين بالحسبان أن المرأة مازالت تتعرض لإرهاب جسدي وروحي كبير في مجتمعات الفئتين، انطلاقاً من مسوّغ أيديولوجي، فقهي ديني، ينظر لها بوصفها كائن من الدرجة الثانية وغير مكتمل في إنسانيته.

هدف المشروع الذي رعاه **معهد السلام الأمريكي** إلى **(حشد المعتدلين)** في العالم الإسلامي، كما يقول التقرير الذي كتبه **عبد السلام المعزاوي** مدير **(مبادرة العالم الإسلامي)** في المعهد المذكور. وذلك بتوسيع نطاق الدعم المجتمعي للتحديث الإسلامي حول رؤية متماسكة، وترجمة هذه الرؤية إلى عقود اجتماعية قابلة للاستمرار ومؤسسات قابلة للدوام وسياسات ملموسة. ويتضمن المشروع تجميع قاعدة بيانات لشبكات التحديث الإسلامي حول العالم، وتنظيم سلسلة من الحلقات العمل الإقليمية في البلدان ذات الأغلبية المسلمة والبلدان التي يشكل فيها المسلمون أقليات مهمة.

إن بؤرة النقاش الرئيسة في التقرير، الذي جاء تحت عنوان (***السياسة الأجنبية الأمريكية والتجديد الإسلامي***) هي مشكلة التطرف الديني في

العالم الإسلامي بوصفه تحدّياً عقائدياً، وأن أفضل وسيلة للتصدي له هي من خلال الاستناد إلى ميراث الإسلام الإنساني والتقدمي وإحيائه..

تقول خلاصة التقرير:

-إن الولايات المتحدة تفتقر إلى إستراتيجية متكاملة ومقدامة لمواجهة التطرف الديني في العالم الإسلامي.

-إن أهم مبادرة منفردة يمكن أن تقوم بها الولايات المتحدة لمكافحة التطرف الإسلامي تتركز في مساندة(**التجديد الإسلامي**)وهي حركة اجتماعية وسياسية وفكرية آخذة بالنمو، هدفها الإصلاح العميق للمجتمعات ولنظم الحكم في الدول الإسلامية. فالولايات المتحدة يجب أن تخاطب الإسلام المعتدل لأن جوانب أساسية في هذا الدين تنطوي على إمكانات هائلة لإحلال الاعتدال والتحديث.

-أدى التعاون الأمني الأمريكي مع النظم المستبدة لمواجهة التهديد الإرهابي إلى تكريس المواقف السلبية تجاهها وتجاه سياساتها في العالم الإسلامي.

-النهوض بالديمقراطية تمّكن الأصولية من تولي زمام الأمور وهو أمر غير مرغوب به، والانتخابات لا تمثل أفضل السبل لتسوية القضايا الجوهرية.

-يسعى **التجديد الإسلامي** إلى استرداد التراث الديني من الجماعات المتطرفة والسلفية الأصولية. ويمكن لدعاة الإصلاح اليوم أن يستندوا في ذلك إلى تاريخ طويل وتراث ثقافي عريق...فقد أظهر الإسلام خلال تاريخه أنه ينطوي على إمكانية عظيمة للتكيف والتحديث.

– إن السياسة الأمريكية بمقدورها ترجيح الميزان بين التفاسير المتطرفة والحديثة للإسلام..... وينبغي أن تمضي إستراتيجيتها إلى مساندة حركة التجديد، التي يمكنها أن تحقق الإصلاح الإسلامي، وتحشد الأوساط المسلمة ضد التطرف الديني.

–ينبغي أن تشمل أولويات السياسة النهوض بالأعمال والأفكار الداعية للتحديث الإسلامي، ومخاطبة الأطراف الإسلامية المعتدلة الناشئة على أسس معيارية، والتركيز بدرجة أكبر على الإصلاحات الاجتماعية والتعليمية والدينية.

كما بدا واضحاً فإن التقرير الأخير يولي الأهمية القصوى للتجديد الإسلامي والتحديث، عوضاً عن التنظير الوصفي المجرد عن الاعتدال الإسلامي. وما يتقدم به أيضاً على سواه دعوته الجذرية والجريئة إلى استلهام الميراث التقدمي والإنساني في الظاهرة الدينية في سعيه إلى التجديد، وهذه الدعوة هي من الواقعية بمكان بمقدار ما هي براغماتية. بيد أن التناقض الصارخ الذي يكتنفه يتمثل في مخاوفه الواقعية وتوجسه من مطلب تحقيق الديمقراطية والانتخابات التي قد تمكن الأصولية من مصادرة السلطة السياسية والهيمنة عليها. هذا التحذير مشروع إلى حدّ بعيد في الوقت الراهن وإلى حين، لكنه لا يصلح أن يكون مبدأ ومعياراً ثابتاً، لأن التطرف الديني والعنف المصاحب له هو في أحد أبعاده الرئيسة والعميقة يمثل ردّة فعل مشوّه ضد احتكار السلطة والاستبداد السياسي، إن الاستبداد والتطرف الديني يمثلان مظهرين لحالة واحدة في العالم الإسلامي، ومن المجازفة الفصل بينهما. ثم هلّ بالإمكان الحديث عن التجديد والإصلاح وتحقيقه دون وجود شرط سياسي يضمن التعددية والانفتاح والحوار والعلنية؟ ثم

هل للديمقراطية أن تكون دون العلمانية التي تتيح حرية الاعتقاد، وتجرّد الدين من السياسة؟ وهل بغير النظام الديمقراطي يمكن الاعتقاد بإمكان حرية التعبير والمناقشة لجميع الآراء دون تردد؟

تظلّ هذه الدراسة المتقدمة أكثر أهمية في دعوتها إلى التجديد الإسلامي، كأحد الخيارات الواقعية المحتملة لانتزاع الشرعية الدينية من الجماعات المتطرفة، واستعادة حق التأويل للدين وفهم المقدس. لكن محدوديتها تكمن، بالمثل، في تصورها للإرهاب والتطرف على أنهما مجرد نتاج للفهم فحسب، مجرد تأويل مشوّه للحقيقة المقدسة في آخر التحليل...

ثالثاً: هل هنالك دين متطرف بذاته، وهل التطرف من طبيعة العقائد الدينية؟ وهل العنف من طبيعة التطرف، أم مجرد امتداد له أو نتيجة لازمة عنه وضرورية؟ أليست جميع العقائد التعصبية والأيديولوجيات الشمولية، ليست الدينية فحسب، وإنما الدنيوية أيضاً، هي عقائد متطرفة تنطوي على قدر هائل من الكراهية والرفض للآخر؟

كيف توصل الجهاديون إلى تلك القناعة القوية، التي لا تحتمل أدنى شكّ، وترسخ لديهم اليقين بأن(الإسلام هو الحلّ) الوحيد الذي لا بديل عنه، والجواب الأكيد على كل معضلة قائمة أو محتملة؟؟ لا ريب في أن الاقتصار على توصيف التحولات الدينية والمعتقدية المجردة في ضمير الأفراد لا يلبي تماماً حاجة مثل هذا السؤال. فهذا التحول هو أكثر من مجرد صيرورة فكرية أو روحية وجدانية، إذ يقبع وراءه عالم كامل من الدوافع الواقعية والحاجات والرغبات والانفعالات، التي هي أشمل من الرغبة الشخصية في التقوى والإيمان الديني. فهؤلاء لا يتخذون القرار بالعمل السياسي على النحو المعهود للجماعات الإسلامية المتطرفة، لمجرد الرغبة في

التعبد، أو الإيمان والاتساق مع المبادئ الدينية والعقائد الجهادية، أو استجابة لمطالب روحية أو أوامر مقدسة فحسب، بل أكثر من ذلك بحثاً عن واقع ما أمثل، وخروج على آخر مأزوم وفاسد وقاسٍ ومدان، من وجهة نظرهم. لكن السؤال الذي يظل ماثلاً هو لمَ اتخذ هؤلاء من الدين مبرراً نظرياً وأيديولوجياً لممارساتهم السياسية؟ ولمَ اتخذوا من هذه القراءة بالذات للدين، دون غيرها من القراءات والتأويلات المتنوعة، خياراً لهم؟

لقد غدا العنف علامة فارقة تميّز العقيدة الإسلامية والمسلمين، يقول **عبد الرحمن الراشد** (من المؤكد أن ليس كل المسلمين إرهابيين، لكن الحقيقة هي أن معظم الإرهابيين مسلمون) إلا أنه من الإجحاف اعتباره مجرد نتيجة طبيعة لازمة عن الدين الإسلامي بالضرورة. وبموازاة ذلك يشكل الإسلام الجهادي اليوم تحديّاً ليس مادياً فحسب، وإنما أيضاً فكرياً، للنموذج الثقافي الإنساني السائد، وكذلك للفهم العلمي والإنساني المشترك للحياة وقيمها الحديثة كالعلمانية، الديمقراطية والتعددية. من هنا ينبغي، وكي نفهم خطاب العنف في الإسلام، أن نتأمل في الماضي، بصفته تاريخياً تجريبياً متراكماً وميراثاً نظرياً، يمكن أن نستنبط منه فهماً مشتركاً ووعياً إزاء الآخر. والحق أن النصوص القرآنية والأحاديث والفتاوى والتشريعات والسيّر التاريخية للأوائل تعكس قدراً كبيراً من الموارد الثقافية والأحكام المعيارية والتعابير والمفاهيم السياسية الدالة على التعصب الديني وعدم التسامح إزاء الآخر المختلف عقائدياً، وهي تتشابك جميعاً في بنية الخطاب الناظم للعنف، وتتجسد في أنماط السلوك والتصرفات وتوجهها. وحسبنا أن نتأمل كيف يتعاطى الجهاديون مع الماضي ويستلهمونه، إذ يشعرون بالعجز راهناً ولا يجدون سبيلاً أمام تحدياته، ولا يملكون القدرة على

مواجهة صيروراته أو السيطرة عليها أو حتى فهمها، سوى استعادة الماضي الزاهي، حينما كان يضمن لهم الهيمنة والسيادة على العالم. إنه تكرار لتجربة الماضي واستعادة لخبراته للتعاطي مع التهديدات الناشئة عن الأوضاع المعاصرة.

يعتقد هؤلاء أن العودة إلى الدين وتاريخه هي الإجابة المثلى والوحيدة على أسئلة الواقع. ولهذا فهم لا يجرؤون على مواجهة المتغيرات الشاملة وصيرورات الراهن دون التفكير في تجربة الماضي أو الاستعانة به، ولا يتجاسرون على التفكير باستقلالية دون الاتكاء على التركة القديمة. إن هذا الاعتقاد ينطوي على مقدار كبير من فقدان الثقة بقدرة الأيديولوجيات الأخرى على التأسيس للحياة، وعلى شعور عميق بالعجز والفشل إزاء الخارج. وبموازاة ذلك لا يملكون أي تفسير عقلاني لهذا العجز أو الإحساس الجمعي بالفشل والإحباط، فلا يجدون بدّاً من التعامل مع هذه المتغيرات بأيديولوجيات مضادة ولاعقلانية، تكون وظيفتها هي التعبير عن الذات وإثباتها على هذا النحو المعهود. وفي هذا السياق لا يقتصر الجهاديون على استلهام الماضي فحسب وإنما أيضاً يحاكونه عبر استعادة رموزه وأسماء أبطاله، ويستعيرون لغته في ممارساتهم. وهكذا تُستدعى مآثر الإسلام ووقائعه كرموز وإشارات، وتستلهم طرائقه ومقاصده وصوره في هذه الحالة ليعبر الجهاديون عن أهدافهم ومهامهم التاريخية الجديدة، وليفصحوا عن صعودهم ووجودهم المباشر على مسرح التاريخ، ويستعينون بتركة الماضي للإفصاح عن طبيعة الصراع السياسي الراهن وانقساماته.

تفصح أنماط العنف عن المعتقدات القابعة في الثقافة إزاء الآخر على الأغلب، وعن الفرضيات والتراكيب النظرية والمفاهيم التي تفسّر عقائده،

وتشير إلى المواقف السائدة فيها. وهي تنطوي على أشكال من التحدي والمواجهة مع الآخر وعقائده. وتصاغ تلك العقائد عادة في قالب عقلي تؤسس لمعايير القبول أو الرفض، التي تكشف عنها الخطب والمواقف والتصرفات الثقافية والمؤسسات والممارسات الاجتماعية. والواقع أن خطاب تقدير الآخر في النصوص الدينية المختلفة، وبخاصة الإسلامية منها، تنطوي على مقدار كبير من التطرف والتعصب، لأنها ترفض أصلاً الإقرار بالتعددية والاختلاف، ولأنها تقوم على الإدعاء بتخطي حقائق الآخر الدينية، واحتكارها للحقيقة المقدسة والوصاية على أسرارها، ومن هذا المنطلق الإدعاء بأحقية البقاء في معركة صراع الأفكار. ويعزز هذا الموقف الموروث التاريخي والتجارب التي تعزز من المواقف إزاء الآخر، وهي برمتها تشكل البنى العميقة للمواقف المتطرفة والتصرفات إزاء الآخر.

ويضمر الخطاب الثقافي للإسلام الجهادي نزوعاً قوياً للسيطرة على الآخر والهيمنة عليه وإقصائه، وإزاحته تاريخياً وثقافياً، يولّده الشك وانعدام الثقة بالآخر والتعصب للذات، يبرر ويفسح المجال أمام الممارسات العنيفة وأنماط السلوك المؤذي الموجهة ضد الآخر المختلف. وفي هذا السياق فإن تلك العودة إلى الدين واستلهام النموذج الماضوي من جانب المتطرفين يعدّ تعبيراً عن الطموح إلى إعادة الهيمنة على العالم والتحكم بمصائره، ورغبة في تخطي الشعور بالفشل والعجز لديهم. فالنكوص -الذي يسميه **أريك فروم** بالعصاب الجماعي لطفولة التاريخ البشري- إلى الأشكال الأولية، والممارسات الباكرة للإسلام يلبي الحاجة لدى المتطرفين الجهاديين إلى عقيدة للتوجيه السياسي والعبادة معاً، ويمكن ملاحظة ذلك من خلال الأعراض والمظاهر العصابية المصاحبة لسلوك الجماعات الإسلامية، ففي

مثل هذه الحالة فإن الجهادي مالم يدرك العالم والواقع ويفهمهما فهماً عقلانياً قريباً من الحقيقة، فإنه يستلهم صورة وهمية يختلقها أو يبدعها عن الماضي ويتشبث بها. وتلكم هي القراءة الجهادية المتطرفة للدين، التي تمنح إطاراً للتوجيه السياسي والعقائدي وموضوعاً للعبادة في آن، ويحقق انسجاماً بين السلوك لديه وبين وجوده ومغزاه، ويعدّ هذا الدمج بين الجانبين (الدنيوي والمقدس) أمراً مقدساً لديه، وتعبيراً عن الطمأنينة الدينية والسلام الداخلي. وهذا هو التفسير الجزئي المحتمل لسؤال، كيف استطاعت الهيئات والمنظمات الجهادية أن تستحوذ على إرادة عشرات من الأفراد على استعداد للتضحية بأرواحهم وعقولهم في سبيل المبدأ القائل (الإسلام هو الحل)؟ وكيف اشترك هذا العدد من البشر في تلك التوجهات البعيدة عن العقلانية، والممارسات البعيدة عن الإنسانية، التي تتحدى روح المثل الأعلى الإنساني وتتناقض مع القاع الإنساني العميق للدين.

وبالمثل يشير **صادق جلال العظم**، في سياق مختلف، إلى نزعة الهيمنة هذه في أيديولوجية دنيوية إقصائية. إذ يلاحظ، لدى مراجعة الأدبيات التقليدية للحركة القومية العربية، أن الهدف الأعمق لهذه الأدبيات لم يكن على الأغلب الوحدة العربية، بصفتها غاية بحدّ ذاتها، وإنما وسيلة لاسترداد دور الزعامة التاريخية المغتصب، ودور صناعة التاريخ والسيادة على العالم وقيادته، هذا هو حال الإسلاميين اليوم الذي يتشبثون بقناعة إنهم (خير أمة أخرجت للناس) وهذه تمثل إدانة للبشر الآخرين، مثلما هو الحال مع البعثيين الذين يعتقدون بحزم أنهم أصحاب رسالة خالدة.إن ذلك الاهتمام النهائي والحقيقي، لكن غير المصرح به بوضوح في تلك الأدبيات، لم يكن يعني على الأغلب الاستعمار والإمبريالية ومواجهة واقع التجزئة،

والاحتلال الأجنبي، والتحرر والاستقلال، والتنمية والازدهار، العدالة والمساواة والحرية بما هي عليه، وإنما استعادة الحق المغتصب من هذه الأمة العظيمة في ممارسة الوظيفة والدور التاريخيين على الصعيد العالمي، المنسجم بشكل، طبيعي وإلهي، مع طبيعة رسالتها الكونية.

لكن هل يمكن اعتبار هذا الفهم النمطي للإسلام هو الوحيد المحتمل للتعبير عنه وللإفصاح عن حقيقته؟ ألا يوازيه نمط أو أنماط أخرى من القراءة والتأويل والفهم؟ ولِمَ يعمد الجهاديون إلى الاتكاء على هذه الخبرة التاريخية والاستعانة بها دون غيرها؟

إن الذي يميّز الخطاب الديني كونه لا ينحصر في نمط توجيه أحادي، بل في مرونة الإرسال وتعددية التلقي وتنوعه. يتضح ذلك أكثر عند إسناد هذا الخطاب إلى تجربة اجتماعية وتاريخية حافلة بالصراعات الواقعية والنزاعات في المصالح والإرادات، حيث يلاحظ تعدد الرؤى وتنوع الفهم في تلقيه تبعاً لدور المتلقي ومكانته في هذا الصراع. ضمن هذا الإطار يمكن تفسير الصراع السياسي حول فهم الإسلام. حيث يتناوله أطراف الصراع في توجهاتهم ويوظفونه لإثبات أن دوافعهم الحقيقية في التغيير هي دوافع محض دينية، وإن قراءتهم هي الأكثر اتساقاً مع الدين القويم. وبهذا فقط يتخلصون من ورطة كليانية الخطاب الديني وتاريخيته، وعبر هذا التأويل فقط يكرّسون مقاصدهم العملية بصورة شرعية. ومن هنا فإن التطرف الديني والعنف، الذي قد ينجم عنه أو يصاحبه، لا يمكن فهمهما بصورة صحيحة خارج مصادرهما الواقعية المتجذرة في الحياة، التي يتعين علينا كشفها. كما لا يمكن فهمهما عبر الاقتصار على ملاحظة التحولات الفكرية أو الوجدانية المجردة في العاطفة الدينية لدى الأفراد.

بل أكثر من ذلك يغدو النظر إلى الإيمان الديني بذاته، وعلى نحو مجرد، كمركب غيبي، خارج السياق أو الحالة التاريخية أمراً محفوفاً بالمغالطات المنهجية. إذا يختلف مضمون الإيمان ودلالاته باختلاف الحالة التاريخية، وباختلاف القوى الاجتماعية التي تحمله. والإيمان أو العاطفة الدينية يغدو مركباً رئيساً للأيديولوجية، يحثّ ويخاطب، ويبرر دور الذوات التاريخية الفاعلة، ويلبي مستلزمات رغبتها في الصراع والمقاومة وحاجتها إلى الحماسة. وفي أحوال أخرى، وعلى النقيض من ذلك، يكون أساساً للسلوى، للعزاء والتبرير، نعيماً روحياً، وتعويضاً عن التمزق والألم الواقعيين. ويمكن تفسير هذا التباين في دور الإيمان والموقف الديني عبر إحالته إلى الرحم التاريخي الذي انبثق منه. والحال أن التحولات السياسية والاجتماعية تستدعي عادة تحولاً في التصورات الدينية والشعائر، وتعديلاً مستمراً في تأويل الخطاب الديني حينما يكون هذا الدين النموذج الثقافي الأوحد والمهيمن.

إن العديد من الدراسات المعاصرة عن الإسلام السياسي، أو الجهادي المتطرف، تتحرك في ميدان الإيمان الخالص، إذ تعدّ من العاطفة الدينية والعقائد والمبادئ المقدسة مسلمات أولية تضعها موضع الأسباب الفعلية. والمفارقة الكبرى إن أمثال **هينتنغتون** و**الشيخ القرضاوي** يتفقون جميعاً في هذه المقدمات. إنهم يفصلون الغايات الدينية والمبادئ المقدسة المعلنة عن جذورها الواقعية وسياقاتها التاريخية، وعبر قلب أيديولوجي يجعلونها العنصر المحدد والمقرر في التاريخ. يشير **صادق جلال العظم** إلى هذا الأمر بنوع من التهكم الدالّ إذ يقول: يبدو أن الحضارة بالنسبة لـ **هينتنغتون** تختزل إلى الثقافة، والثقافة إلى الدين، والدين إلى ثابت بدئي لابدّ، فيما يتصل بالإسلام، أن ينتج ظاهرة الإنسان الإسلامي، الذي يسير

في طريق متصادم مع الإنسان الاقتصادي وليبراليته الغريزية(الطبيعية) كما مع الإنسان الكهنوتي الهندي وتعددية آلهته الطبيعية.

السخرية المثيرة في كل هذا أن الإسلامويين وجدوا أنفسهم في اتفاق تام ليس مع الأطروحة الأساس لـ **هينتنغتون** فحسب، وإنما مع المضامين النظرية والتطبيقات العملية أيضاً. إذ أن منظريهم وأيديولوجييهم اختزلوا أيضاً الحضارة إلى الثقافة، والثقافة إلى الدين، والدين إلى الثوابت البدئية المتنافرة تنافراً متأصلاً، التي يتنافس ويتعارض ويتصادم بعضها مع البعض الآخر، وبالنسبة لهم فإن فجر الإسلام سيبزغ في نهاية الأمر ظافراً. وهي النهاية التي يتكهن بها **هينتنغتون** كمصير لليبرالية.

* * *

المجتمع المدني.. هموم وقضايا(*)

كثر الحديث خلال العقدين الماضيين عن موضوعة «**المجتمع المدني**» خصوصاً بعد وصول العالم الحديث -في بداية الألفية الثالثة- إلى هذا المستوى المذهل في تقدمه وتطوره على الصعيد التقني الإعلامي وتقنيات الاتصالات والتواصل (الهائلة في اتساعها وامتدادها) التي تسببت في إحداث صدمة علمية قوية في المجتمعات المتخلفة، أدت إلى انفتاحها على المجتمعات الأخرى الأكثر تقدماً وتطوراً من خلال قنوات الاتصال الإعلامية الواسعة المعروفة.

وقد تزايد الاهتمام مؤخراً بقضية المجتمع المدني، وعلاقته بالدولة و«المجتمع السياسي». وقد حدث ذلك منذ بداية تفكك وانهيار المشروع الشيوعي، ومنظومته السياسية الدولتية في العالم كله تقريباً، حيث بدأ الرهان يتزايد -يوماً بعد يوم- على قوة المجتمع خصوصاً بعد نشوب حرب الخليج الثانية، وإحداث تغيير جذري في بنية السلطة والحكم السياسي العراقي، وظهور معالم جديدة لانتخابات متعددة في عدد من البلدان العربية والإسلامية، وبروز حراك سياسي عام يطالب بإحداث تغييرات

(*) نبيل علي صالح، مهندس وكاتب سوري.

كمية ونوعية على صعيد السلطة والحكم، وإشراك الناس في القرار والمصائر والمستقبل..

ويترافق الحديث الآن عن مشروعية هذا المجتمع -وأهمية مؤسساته وآلياته وتنظيماته المختلفة، وضرورة الانخراط بصورة مباشرة فعالة في بناء قواعده، وإنضاج مرتكزاته المجتمعية العربية- **مع تجدد الاهتمام بمسائل فكرية ومعرفية واجتماعية هامة جداً مثل قضايا الحرية، وحقوق الإنسان، والعولمة، وتحديات اقتصاد السوق، والتنمية، وأزمة الثقافة والمثقفين، وأزمات الحكم السياسي العربي.. الخ.**

على هذا الأساس سنعمد -في بداية بحثنا- إلى التعريف بطبيعة المجتمع المدني والسياسي، وآليات تطوره في المجتمعات الأخرى بشكل عام.

طبعاً من الصعب جداً إعطاء تعريفات شاملة ومحددة وجاهزة لمعنى أو ماهية المجتمع المدني في صيرورته التاريخية بسبب وجود اختلافات فكرية ومفارقات معرفية عميقة بين مختلف مدارس التفكير الحديث بشأن تحديد مواصفاته، وسماته، وتعريفه المحدد في طبيعة علاقات هذا المجتمع، وارتباطاته بالدولة السياسية الحديثة بصورها وتلوناتها المختلفة.

ومن خلال تدقيقنا في طبيعة الصراعات الأيديولوجية القائمة بين النظريات والطروحات الفكرية والثقافية السائدة حالياً، **نجد أن موضوع المجتمع المدني قد أضحى الساحة الحقيقية لذلك الصراع الفكري في صلب حركته التاريخية الغربية**.. في ما يتصل بضرورة بلورة صور واضحة ومعالم محددة -على المستوى النظري والمعرفي- عن التطور التاريخي للمجتمعات

البشرية، حيث **بدأت كل مدرسة تضفي على تنظيراتها التفسيرية** -لتاريخ الاجتماع البشري- **طابع الفكر الخاص الذي تلتزمه منهجاً وخطاً لها في حركة الحياة**، سواء ما يتعلق منها بالنظرية الليبرالية وتعريفاتها الثانوية المنتشرة منذ عصر النهضة وحتى الآن، أو بالنظرية الماركسية وتأويلاتها المتعددة بشان المجتمع والتاريخ.

لكننا بالرغم من الصعوبات العملية التي يمكن أن تندفع وتظهر عند تبنينا لتعريف معين حول المجتمع المدني، فإننا سنحاول إعطاء التعريف التالي لهذا المصطلح أو المقولة الجديدة التي لم يرد ذكرها في أي مجتمع من المجتمعات أو الموسوعات اللغوية العلمية والفلسفية العربية[1].

المجتمع المدني: هو نمط (أو نوع) من التنظيم الاجتماعي لسلوك الفرد في إطار ممارسته لواقع العمل العمومي ضمن مؤسسات وهيئات ثقافية واجتماعية ونقابية مدنية تمثل مصالح القوى والقيادات والجماعات في المجتمع، وتعمل باستقلالية -مفترضة من حيث المبدأ- عن أجهزة السلطة وسياسات الدولة، بحيث تشكل -تلك الهيئات المدنية- ثقلاً اجتماعياً وسياسياً له دوره الهام، وحضوره المميز، وتأثيره الفاعل والحاسم في موازاة سلطة الدولة السياسية من أجل منعها من التحول إلى دولة متسلطة تستبد

(1) نقول هنا للتذكرة فقط: إن ابن خلدون أورد تعبير السياسة المدنية للتمييز بين هذه السياسة المدنية، وبين السياسة المركزية التي يهيمن عليها الحكم، ويمارس من خلالها سلطاته المرتكزة -بحسب زعمه- على البعد الإلهي أو البعد الوضعي.. يقول: «وما نسمعه عن السياسة المدنية ليس من هذا الباب، وإنما معناه عند الحكماء ما يجب أن يكون عليه كل واحد من ذلك لمجتمع في نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأساً» (من المقدمة).

بالسلطة، وتنفرد بالحكم عن طريق أدوات القمع المختلفة، من خلال تركّز السلطة والممارسة السياسية الحقيقية في أيدي تلك المؤسسات والهيئات الشعبية لكي تكون العلاقة بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني تكاملية ومتوازنة، تتبع فيها الدولة المجتمع المدني. وبهذا يتصف المجتمع المدني بالتعدد في الرؤى، والاختلاف في وجهات النظر، والحرية، في طرح الأفكار، والوعي في ممارسة النقد الموضوعي كدلالة بارزة على سلامة وصحة الموقف والتنظيم الاجتماعي.

لقد ظهر مفهوم ومصطلح المجتمع المدني -أول ما ظهر- **في الفكر الاجتماعي والسياسي الغربي**. ولم يظهر دفعة واحدة بالتعريف المعطى له سابقاً، بل إنه استغرق مرحلة زمنية طويلة، ومر بأدوار تاريخية متعددة ارتبط فيها تطوره المفاهيمي بالصراع السياسي والاجتماعي والاقتصادي الذي شهدته أوروبا منذ ثورتها الصناعية الأولى من القرن السابع عشر إلى يومنا الحالي في محاولات حثيثة للبحث عن وسائل جديدة تمكن من السيطرة على نزعة الحكم الطغياني، وكبح جماح الدولة الشمولية المستبدة.

لقد أرسيت دعائم المجتمع المدني في الغرب الحديث تدريجياً أيضاً عبر مواجه حادة ضد الطابع الديني الكنسي الرث (المتخلف والقاصر) الذي كان مسيطراً على العقول والأفئدة آنذاك باعتباره يمثل المشروعية (والشرعية) الدينية والاجتماعية وحتى العلمية.

لقد جعلت الكنيسة من بعض المعتقدات البشرية الوضعية -الموروثة عن بعض فلاسفة وعلماء الكلام المسيحيين الأقدمين- **نصوصاً مقدسة، وحقائق علمية راسخة إلى جنب المبادئ الدينية الأصلية**، واعتبرت كل مخالفة لها أو نقد لسلوكها وفكرها توجب الارتداد عن الدين. ولذلك فقد

أنشأت الكنيسة جهازاً قمعياً بوليسياً (الإنكيزيسيسون أو محاكم التفتيش)[1]**. يتبع ويراقب يتفحص عقائد الناس. ويتابع ما في ضمائرهم.** ويحلل سلوكياتهم المختلفة. ويسعى لأن يثبت التهمة على المفكر والعالم لأي سبب كان.. الأمر الذي أجبر كثيراً من العلماء على التفكير بما تفكر به الكنيسة، واعتباره واقعاً علمياً صحيحاً.

وبعد صراعات طويلة حادة -كلفت الغرب معاناة شديدة ودماءً وضحايا لا يحصون- **استطاعت حركة مشروعية المجتمع المدني في الغرب** -التي أنتجتها ثقافة وفكر وفلسفة الغرب- **أن تثبت وجودها، وتعلن عن**

(1) يتحدث ول ديورانت في كتابة قصة الحضارة (ج: 16، ص:35 من الطبعة العربية) عن تلك المحاكم قائلا: «فقبل تشكيل ديوان المحاكمات في مدينة يعلن - من على المنابر والكنائس- الأمر الصادر بالإيمان. ويطلب من الناس أن يوصلوا إلى أسماع أعضاء محكمة التفتيش أخبار كل ملحد ولا ديني ومبتدع. فكانوا بهذا يحرضونهم على النميمة واتهام الجيران والأصدقاء والأقارب. ويضمنون للنمامين أن تبقى أسرارهم طي الكتمان. أما من كان يعرف ملحداً، ولم يفضحه، وعمل على إخفائه في منزله سيبتلى باللعن والتكفير. وكانت وسائل التعذيب تختلف باختلاف الأمكنة والأزمنة، فتارة كانوا يشدون يدي المتهم إلى الخلف، ثم يعلقونه بهما. كما أنه من الممكن أن يوثقوه وثاقا محكماً بحيث لا يقدر على الحركة ثم يصبون الماء في بلعومه حتى يختنق. كما كان من الممكن أن يشدوا الحبال في يديه ورجليه بقوة هائلة بحيث تخترق الحبال اللحم فتصل إلى العظم.». إلى أن يقول:»..إن عدد الضحايا من عام 1480م حتى عام 1488م. أي خلال 8 سنوات يقدر بـ (8800)محروقاً، و(96494) محكوماً بالأشغال الشاقة والعقوبات الأخرى. ومن عام 1480م إلى عام1808م احترق (31912) شخصاً، وحكم (291450) شخصاً بالأشغال الشاقة وباقي العقوبات الشديدة.

انتصارها الحاسم على المجتمع الكنسي القروسطي المتخلف، وما رافقه من تقديم مشوه للدين إلى الناس بصور العنف والاستبداد والضغط والقهر.

ومن الطبيعي -في ظل تلك الأجواء الضاغطة والمتشنجة- **أن تكون ردود أفعال الناس على تلك الأساليب** (التي لا تتناسب -لا في الشكل ولا في المضمون- مع عمق الفطرة والطبيعة البشرية الوادعة والخيرة) **مستنكرة ورافضة للدين وكل ما هو ديني**، وبالتالي رفض الاعتقاد بالله، باعتباره حجر الأساس في المعقد الديني.

وقد تسبب ذلك في ابتعاد الناس عن الدين الذي أصبح -في نظرهم- في مواجهة العلم والعقل، ونتيجة لذلك **بويع العقل التجريبي الإنساني كمصدر وحيد للمعرفة وتشخيص القيمة والحقيقة.**

إذاً..لقد كانت نشأة وظهور المجتمع المدني في الغرب وليدة لتراكم مجموعة كبيرة من المتغيرات والتحولات الاجتماعية والسياسية والفكرية التي شهدتها المجتمعات الغربية، حيث أقيم كيان الدولة النفسي على قاعدة رفض المقدس (الحق الإلهي)، وربط المجتمع المدني بالمفهوم الدنيوي العلماني للاجتماع البشري، كما **وأنضج مضمون تعاقدي معاصر للحياة الاجتماعية والسياسية يتلخص جوهره في ما يلي:**

1. **التحرر السياسي من أسر الانتماءات والعلاقات الولائية التقليدية الناتجة أساساً عن الجمود والتحجر الكنسي...**

2. **رعاية حق الاختلاف، والتعدد والتباين في الآراء والنظريات،** والتعارض في المفاهيم والأفكار، وضمان حرية حق المساءلة والمحاسبة والنقد للطروحات والرؤى المختلفة.

3. **احترام حقوق الإنسان، وبخاصة حقه في المشاركة** -بشكل مباشر أو غير مباشر- **في ممارسة السلطة السياسية**، وفي بناء الدولة وتقرير مصير الأمة والمجتمع.

4. **إقامة حكم القانون والنظام المدني** المنفصل تماماً عن سلطة الدين، بحيث يخضع له جميع المواطنين حكاماً ومحكومين دون استثناء.

5. **الإيمان بدينامية المجتمع المدني، وتطوره، وتقدمه.**

إذاً هذه هي بعض ملامح ومعالم تطور مفهوم المجتمع المدني في الغرب بصورة مختصرة.. وأما بالنسبة إلى إمكانية تطور مجتمعاتنا العربية إلى مستوى وجود مجتمعات مدنية حقيقة قوية تكون موازية في حجمها الكمي والنوعي لسلطة الدولة القائمة من حيث أنه ضرورة لتحقيق الحريات والعدالة وإشراك الناس في موضوعة السلطة على نحو حقيقي نوعي طوعي لا وهمي كمي قسري.. فإننا نتصور أنه هنا تكمن المشكلة المزمنة.. وهي «**مشكلة الحكم والسياسة وإشكالية السلطة والحرية**»، باعتبارها من القضايا الإشكالية الخطيرة التي فرضت وجودها على مجتمعاتنا، وألقت بظلالها السوداء على مصيرنا الحضاري. والواضح أن المشكلة السابقة تفاقمت مع محاولة الحكام والخلفاء المتعاقبين شرعنة الاستبداد والتسلط على قواعد معرفية من الدين الإسلامي ذاته.. من هنا تكمن خطورة هذا النهج الفكري في أن تعمد النخب السياسية الحاكمة -عبر كل التاريخ- إلى إضفاء مبررات شرعية دينية (لها علاقة بالمقدس) لتسلطها وهيمنتها (الأبوية) على العباد والبلاد.

إننا نعتقد أن الطابع التسلطي والفرعوني -إذا صح التعبير- للدولة العربية والإسلامية منذ البدايات الأولى لنشوئها وحتى لحظتنا الراهنة، قد

أضحى موروثاً ثقافياً وسياسياً تتناقله الأجيال العربية والإسلامية فيما بينها في مسيرتها التاريخية، **حتى أن مزاجنا (وروحنا) لم يعد يتماشى مع الحرية** والانفتاح والإيمان بروحية الاختلاف، وفضيلة التعدد في الرأي والفكر.

ولذلك فإن المطلوب أولاً -وقبل طرح وإثارة موضوعة المجتمع المدني- إجراء إصلاحات جدية حقيقية في عمق التفكير البنيوي السياسي العربي والإسلامي.. أي من الضروري ربط مسألة المجتمع المدني بدعوة وفكرة الإصلاح والتغيير المنشود لمجتمعاتنا. وهذا الإصلاح المنشود والمرغوب فيه يصعب تحقيقه وبلورته على أرض الواقع من دون تغيير وإصلاح البنية الثقافية التي يتكون عليها وعي المجتمع.

من هنا مقولتنا أن الأزمة الحقيقية لمجتمعاتنا هي بالعنوان الأولي أزمة ثقافية معرفية بامتياز تشكل تحدياً رئيسياً أمام عملية التغيير والإصلاح في مجتمعاتنا. فالتلازم بين الثقافة والإصلاح هو تلازم حقيقي وبنيوي. ولن يكون هناك إصلاح حقيقي من دون بنية ثقافية حية ومعاصرة.

لأنه لا يمكن لمؤسسات وهيئات المجتمع المدني العديدة والمتنوعة والتي ترفع شعار الفرد ثم الفرد (أصالة الفرد)، وتريد أن تعمل على ملء الفراغ السياسي والاجتماعي الهائل الخطير الناجم عن إحجام الناس (ومنعهم) في مجتمعاتنا عن المشاركة الفاعلة في السياسة نتيجة الضغط والقسر والخوف والرعب وسوء استخدام السياسة بقصد النهب والسيطرة والهيمنة لا بقصد خدمة الناس وتطوير المجتمعات، أقول: لا يمكن لتلك المؤسسات المدنية أن تنمو وتتزايد وتتطور وتزدهر في ظل هيمنة ثقافة استبدادية ماضوية عتيقة عفى عليها الزمان وغير صالحة للحياة والعصر.. لأن المدنية على طرفي نقيض مع الماضوية والدينية..

أي أن الثقافة الحضارية المدنية التي تعلي من شأن وقيمة الإنسان، وتعتبره أساس بناء الأوطان والمجتمعات والحضارات، وأنه قادر بفكره وعقله وإرادته على جعل المستحيل ممكن، **لن تنمو وتتعمق وتؤثر تأثيراً بنيوياً وفاعلاً وعميقاً إلا في جو صالح ومناخ صحي** موات لنمو بذرة التطور والحداثة والمدنية.

طبعاً لا نضيف جديداً عندما نؤكد بأن التربة الراهنة القائمة حالياً في مجتمعاتنا هي تربة متعفنة قبيلة تسيطر عليها **عصبيات متناحرة ممتدة أفقياً وعمودياً فيها، وهي تعمل على استيلاد شروط ومناخات جديدة للتكيف مع متغيرات الواقع من أجل الحفاظ على مكاسبها ومواقعها..**

من هنا السؤال: وما هي الأجواء المناسبة لإنهاء وإيقاد عملية المواجهة المستمرة مع تلك الذهنيات البدائية التي تفكر دائماً بكيفية المحافظة على شرعيتها المفقودة جماهيرياً، من أجل بناء المجتمع المدني، وولوج القرن المقبل بطموحات سياسية وفكرية جديدة تعبر عن آمال الأمة في النهوض الحضاري؟! ثم إلى أين يتحرك مستقبل الأجيال القادمة؟!.

إننا نعتقد أن الشرط الأولي لنمو المجتمع المدني في مجتمعاتنا العربية هو شرط ثقافي تربوي، يحتاج إلى زمن طويل وعمل كبير، وقبل ذلك إرادة لا تلين من قبل قوى ونخب التغيير.. وذلك لكي تنمو مؤسسات المجتمع المدني نمواً طبيعياً معافى، ولكي لا تصاب لاحقاً بالعجز والضعف ومن ثم السقوط لدى أية مواجهة لاحقة.. طبعاً في حال لم يكن الشرط الثقافي حاضراً وجاهزاً وأساسياً في هذا المجال.

والعمل في القاعدة المجتمعية هنا هو الأساس حيث أنه ثبت بالتجارب التاريخية الحية أن بناء مجتمع المؤسسات لا يتم بإرادة فوقية علية

أو بقرارات متعالية تسقط من الأعلى، وإنما هو نتيجة لعمل فكري ثقافي تربوي بمدى تخطيطي بعيد وفعل اجتماعي واعٍ يتجه بالعمل داخل المجتمع والنزول إلى القاعدة التقليدية للحياة الاجتماعية الثقافية لإحداث التغيير المطلوب في البناء الأساسي لمنظومة القيم الاجتماعية، حتى تتركز وتترسخ تلك القيم والأفكار أو المفاهيم الجديدة اجتماعياً وتصبح جزءاً من نسيج المجتمع في بنائه العلوي.

ونحن عندما نقدم فكرة «المجتمع المدني» -وما يتصل معها من قيم ومعايير ومناخات وأجواء من الحريات والديمقراطية و... والخ- كحل لأمراض مجتمعاتنا، فإننا لا نعطي حلاً سحرياً أبداً، ولا نقدم وصفةً مجانية بسيطة يمكن صرفها من أية صيدلية..

إذاً، فالقضية أعقد من ذلك بكثير، ودونها الكثير من التحديات والعقبات والعراقيل الضخمة الداخلية والخارجية.. ولا يمكن أن تأخذ -كفكرة عملية- طريقها للتطبيق إلا في ظل توفر القناعة والوعي والإرادة من قبل أفراد المجتمع، وأن يروا فيها خلاصهم ونهايتهم السعيدة، وأن لهم مصلحة حقيقية فيها وفي الدفاع عنها.. بهذا الشكل يمكن خلق حراك اجتماعي ينمو مع الوقت ويكبر ويخلق آلياته الذاتية الرافعة في الخلق والإبداع مع مرور الزمن.

إننا نعتقد أن الرهان على العمل الثقافي المنطلق نحو تنمية الأفكار وبناء معالم تطور مجتمعاتنا الفكرية والعملية ووضع التصورات والبرامج الميدانية التي ترفع من مستوى وعي المجتمعات والشعوب من أجل إعادة بناء وإرساء واقع مجتمعي جديد يراجع مسيرته بعقلانية واعية، هو رهان

حقيقي ويستأهل العمل عليه خاصة عندما يبنى على بنية معرفية متماسكة ورؤية عقلانية منفتحة على الحياة والعصر، وإرادة فاعلة لا تركن ولا تلين.

إننا -ومن خلال إيماننا العميق بضرورة إحداث تغيير شامل في مجتمعاتنا كلها- **نؤكد على أنه يجب علينا أن نؤسس لنوعية التغيير القادم، ونساهم** -بعقلانية التخطيط والفاعلية- **في بناء صورته، وتأسيس ملامحه في طبيعة تفكيرنا القائم، وطريقة اتخاذنا لقراراتنا المصيرية، والأساليب التي نتبعها، والمناهج التي نلتزمها في تنظيم حياتنا.** وهذا الأمر بالغ الأهمية وهو مقدمة ضرورية جداً لبناء المجتمع المنشود، وصناعة الحياة التي نطمح إليها.

❊ ❊ ❊

فهرس